(titre)

Jacques-Alain Miller

Première séance du Cours

(mercredi 18 novembre 1998)

Pour parvenir jusqu'à vous, j'ai eu l'occasion d'une petite marche roborative, étant donné que le boulevard de Sébastopol s'est trouvé interdit à la circulation, pour cause de manifestation et que mon placement géographique m'oblige à emprunter cette voie pour parvenir jusqu'au Conservatoire des Arts et Métiers.

Cela met d'ailleurs en valeur la fonction du temps, dans votre cas du temps d'attente, à laquelle nous aurons l'occasion cette année, cela se trouve comme ça, de nous intéresser. Et précisément au réel du temps.

Qu'est-ce que le réel ? C'est la question à ne pas poser, parce que la forme même où elle se présente ne convient pas au réel, tel qu'il s'impose - au moins selon Lacan - de l'élaborer dans l'expérience analytique.

La procédure même de la définition n'est pas de nature à nous avancer concernant le réel. La procédure de la définition, même sur le protocole de la définition, s'accorde à qui recherche une vérité, et, précisément, le réel ne s'accorde pas à la vérité. Au moins est-ce la disposition conceptuelle qui nous servira cette année de tremplin. Et donc, la question « qu'est-ce que le réel » est à laisser entre parenthèses pour autant que nous ne pouvons pas ou nous avons du mal à nous abstraire de cette façon de poser la question et même de nous abstraire du fait même de poser une question. C'est d'ailleurs pourquoi, jadis, j'avais abordé le réel par le biais de la réponse et non pas de la question.

Donc, je fais planer entre parenthèses cette question, sans en prendre directement mon départ. À la place, j'insère une formule, une ritournelle, qu'on apprend dans les classes, et qui est à quelque distance de cette question.

« Racine - *le dramaturge - l'auteur des tragédies,* peint les hommes comme ils sont, Corneille tels qu'ils devraient être. » C'est de La Bruyère et ça a servit à d'innombrables dissertations. Je m'y réfère parce que on y trouve tout simplement une opposition entre le fait et l'idéal, entre l'être et le devoir être. J'y suis conduit, parce qu'il est bien difficile d'abstraire de l'expérience analytique la notion qui s'y entretient, qu'entretient le patient, spécialement, on en suppose l'analyste préservé, de son devoir être. À défaut d'être hanté, animé, de la notion de son devoir être, on ne voit pas très bien pourquoi il entrerait en analyse, pourquoi il se prêterait à cette expérience. C'est dire que l'idéal a une fonction qui mérite d'être considérée comme motrice dans la cure analytique.

Les hommes comme ils sont, les hommes tels qu'ils devraient être. À vrai dire, c'est une totale loufoquerie. Le comble, c'est qu'il s'agit d'une formule proférée dans une société de personnages à perruques et qui avait inventé, en plus, une notion du naturel évidemment hautement sophistiquée, leur notion du naturel.

En même temps, ces personnages vivaient dans une ambiance spécialement codée des rapports

humains, culminant, dans le cérémonial de la cour, dans ce qui s'est appelé, à partir du XVIIIe siècle seulement, l'étiquette. Ce sont des personnages qui étaient pris dans une étiquette, qui en même temps avaient l'idée des hommes tels qu'ils sont, de leur naturel et en même temps de leur idéal.

L'étiquette. Nous, nous avons affaire à des petites étiquettes. C'est d'usage courant, les étiquettes, ce sont des petits morceaux de papier ou de surfaces inscriptibles qui se trouvent adjoints, appendus, collés à un objet, pour indiquer quelque chose qui concerne cet objet, son prix, sa provenance, sa hauteur, son poids, une particule, mais qui est une particule signifiante qui se trouve liée à un objet.

Je me suis demandé d'où venait ce vocable singulier d'étiquette, ce qui m'a permis d'apprendre que son origine en serait à chercher dans le néerlandais, *stikken* (à vérifier) - avec deux K. *Stikken* désignant une perche de pêcheurs, fichée dans la terre. Et de là, le filet attaché à cette perche, pour attraper des poissons.

Il s'agit de pêche, et il y a - comme dit l'écriture - des pêcheurs d'hommes. C'est devenu - par quels avatars ? - le nom de l'écriteau placé sur un sac, contenant les archives d'un procès judiciaire. Puis - et là on se rapproche - le nom de la marque indiquant le rang dans un ordre de préséance.

Ainsi, l'étiquette, avec l'article définit, en est venue à désigner cet ordre lui-même, l'ensemble des étiquettes assignant à chacun sa place et, avec sa place, son rôle.

Puisque la question « qu'est-ce que le réel ? », je la tiens à distance, je peux bien essayer une définition de l'étiquette à la place. Qu'est-ce que l'étiquette ? L'étiquette est un discours qui dit à chacun ce qu'il a à faire, dans le cadre, spécialement, d'un cérémonial.

À vrai dire, il est bien difficile de dire où s'arrête, dans l'espèce humaine, dans l'action humaine, dans la société humaine, la cérémonie. Ici même d'ailleurs, je me demande même ce qui appartient à l'ordre de la cérémonie.

Je n'ai pas réussi à convaincre ce qu'on appelle les flics de l'urgence que j'avais à être ici pour enseigner, ce qui m'a donc obligé à prendre mon baluchon pour marcher vers vous. Peut-être que si je leur avait dit que j'allais célébrer une cérémonie, ils auraient eu plus de respect pour ma tâche.

Aussi bien, il n'est pas plus facile de dire où s'arrête le règne de l'étiquette. J'ai commencé, ça m’arrive, par un petit condensé d’étymologie. Peut-être puis-je me permettre de donner ici le pas à l’homophonie, d'autant que, dans l'étiquette psychanalytique, l’homophonie a la préséance sur l’étymologie, comme la synchronie sur la diachronie. Je cite Lacan dans sa *Question préliminaire* : « La dimension où la lettre se manifeste dans l'inconscient est bien moins étymologique qu’homophonique », dit-il. J'en prend prétexte pour sauter de l'étiquette à l'éthique. L'homophonie me suggère une comparaison, un parallèle de l'étiquette et de l'éthique.

C'est la même chose ! L'éthique, comme l’étiquette, est un discours qui prétend à dire ce qu'il y à faire, ce qu'il faut faire passer avant et ce qui doit passer après. La différence - il y a quand même une entre l'éthique et l'étiquette - c'est que l'éthique est une étiquette devenue problématique. L'éthique commence quand il n’y a plus d'étiquette pour dire qui est qui, et à quelle place il faut se mettre.

L'éthique, c'est l'absence d'une étiquette. On peut dire aussi que l'éthique c'est, en définitive, la recherche d'une étiquette et peut-être bien que quand on a l'étiquette, on peut se passer de l'éthique. Je ne vois que des avantages à passer de l'éthique de la psychanalyse à l'étiquette de la psychanalyse et si vous voulez marquer la parenté des deux vous n'avez qu'à flanquer un « h » dans étiquette.

Il me semble même que Lacan est passé de l'éthique de la psychanalyse à son étiquette. Ce qu'il appelle un discours, en définitive, c'est une étiquette. C'est un ordre de préséance qui indique ce qui est premier et ce qui est second.

Ce que Lacan appelle discours, c'est une machine qui assigne des places. C'est ce qui explique le rapport qu'il établit entre l'art de la danse et le discours. La danse, dit-il, est un art qui florit quand les discours tiennent en place.

À vrai dire, on constate aujourd'hui que quand les discours ne tiennent pas si bien en place, on essaye à l'occasion de rafistoler cette affaire en inventant une danse. C'est ce qui fait dans les banlieues le succès de ce qui s'appelle le hip-hop qui est la danse qui florit quand les discours ne tiennent pas si bien en place. C'est la même chose que le hip-hop concernant l'éthique : l'éthique est ce à quoi on fait appel quand les discours ne tiennent plus très bien en place. C'est une introduction au paradoxe du soit disant discours analytique inventé par Lacan. Soit-disant veut dire qu'il l'appelle comme cela mais que lui-même fait quelques réserves sur le terme.

C'est un discours, une étiquette, qui s'est imposé, en tout cas qui est né à une époque où les discours se sont démontrés ne pas tenir très bien en place à l'époque qualifiée, par Éric Laurent et moi-même, de celle de *l'Autre qui n'existe pas.* C'est aussi bien l'époque où le seul discours - entre guillemets - à tenir en place, c'est le discours de la science. Je le mets entre guillemets parce que c'est un anti-discours, celui qui est de nature à faire vaciller tous les autres.

Descartes, qui n'est pas pour rien dans le transfert suscité par le discours de la science, je dis que c'est un transfert parce qu'on a vu, au moment où ce discours s'est imposé, comment on s'est mis à l'aimer, à le pratiquer dans l'enthousiasme, ce discours de la science, comme on s'est mis à se dégoûter du blabla des sagesses, de l'érudition, comme on s'est mis à adorer les procédures de la science et ça a touché, ça a mobilisé tous les snobismes de l'époque, que le discours de la science.

Récemment, c'est un phénomène qui s'est produit au XVIIe siècle, et on a vu la bonne société étourdie de ce nouvel amour. On peut en relever des traits de ridicule. Le ridicule des dames de la bonne société jouant aux savants ne doit pas dissimuler le fait de transfert qui était là à l'œuvre, un nouvel amour par rapport à quoi Descartes lui-même a manifesté de la prudence. Avec sagesse, il a surtout conseillé qu'on n'étende pas la prise du discours de la science sur la morale et la politique. Il a demandé surtout que, dans ces matières, on s'en tienne à la tradition. C'est-à-dire qu'il a entendu, pas sot, limiter l'expansion du discours de la science et surtout réserver la place au discours du maître, ne pas tirer les conséquences du discours de la science concernant le discours du maître.

Cette prudence n'a pas été suivie et ça nous a valu ensuite l'époque dite des Lumières qui a consisté, précisément, a projeter un jour indu

sur l'obscurité nécessaire des fondements. Ah ! Comme on s'est alors divertit, égayé de ce que les signifiants-maître soient des semblants.

C'est ce qui fait la spiritualité des Lumières, que les signifiants-maître, édifiés, sédimentés par la tradition, se révèlent, à la lumière du discours de la science, n'être que des semblants, des conventions auxquels il suffisait de retirer leurs crédits pour qu'ils apparaissent séparés du réel. Ça les a fait bien rigoler, et puis ça a fini par les faire déchanter, vers la fin du siècle. Et ensuite, comme on s'en est donné pour rafistoler ces signifiants-maître.

Le discours analytique, si on y songe, c'est, dans cette perspective, l'établissement d'une nouvelle étiquette. Lacan ne le prend pas autrement quand il voit dans l'expérience analytique le maintien d'une situation convenue entre deux partenaires et je souligne la convention de cette situation qui la déporte dans le registre du semblant.

C'est d'ailleurs ce qui a permis le caractère d'étiquette du discours analytique, de la situation qui permet à l'expérience analytique d'avoir lieu, c'est ce qui a permis qu'on en fasse le *setting*, et que de ce *setting* on fasse un standard. C'est-à-dire, en définitive, un ordre de cérémonie.

La tentative de Lacan, pour la définir, a été celle d'accorder le discours analytique au discours de la science, de l'accorder à l'anti-discours, de l'éloigner de l'ordre de la cérémonie. Ce qui qualifie une cérémonie, c'est qu'elle se moque de ce qui peut être de l'ordre du réel. Accorder la psychanalyse au discours de la science veut dire que la manipulation de semblant à laquelle elle procède donnerait accès à un réel, que sa manipulation spécifique de semblant constituerait un protocole qui donnerait accès à un réel.

Il y a une équivoque qui appartient en propre au mot de protocole. Le protocole, c'est à la fois la mise en formule d'une étiquette cérémonielle, mais le protocole c'est aussi l'ensemble de règles déterminant l'exécution d'une expérience. Une expérience dont on peut attendre l'accès à un réel, passer du protocole cérémoniel au protocole d'expérience.

Cette tentative d'accorder la psychanalyse au discours de la science a conduit Lacan a soutirer ses concepts initiaux à la linguistique structurale en partant de ce que, de toute évidence, la psychanalyse semblait, se dérouler dans le champ du langage, Lacan a fait appel à ce qui, dans les années cinquante, paraissait pouvoir, vouloir être promu comme science du langage. Il l'a fait sur les traces de Lévi-Strauss qui avait reçu sa révélation des cours de Jackson à New York pendant la guerre, comme il le raconte lui-même, et qui en avait conçu le caractère applicable aux disciplines de l'anthropologie, de la sociologie, des concepts ici exposés et dont Lacan avait opéré la réduction sous la forme qu'il a désignée comme celle d'un algorithme, « grand S » sur « petit s » séparant le signifiant et le signifié.

$$\frac{S}{s}$$

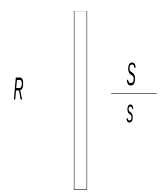
On peut dire que c'est sous ce sigle qu'il a pensé, marié, la psychanalyse au discours de la science. Qualifier ce schéma d'algorithme, c'est dire que ce schéma constituait une règle applicable automatiquement aux phénomènes ayant lieu dans le champ circonscrit par l'opération analytique et avec des résultats dont on peut ils ont été sensationnels et qu'ils ont animé tout le tout le début de l'enseignement de Lacan. Faire

fonctionner cet algorithme sur les phénomènes décrit par les analystes comme se produisant dans ce champ et qui ont conduit à assigner, à attribuer la qualité de signifiant à nombre de concepts psychanalytiques d'une façon chaque fois, bien entendu, méditée, justifiée, constituant l'application automatique de l'algorithme.

C'est ainsi que successivement, l'Autre est devenu le signifiant, ce dont les analystes parlaient à titre d'organe masculin est devenu signifiant, le phallus, le père est devenu aussi bien signifiant et puis une flopée de concepts, la régression phénomène signifiant, le fantasme phénomène signifiant, etc. Il suffit de suivre la progression du *Séminaire IV* et du *Séminaire V* de Lacan, pour voir l'application systématique de cet algorithme dans le champ de la psychanalyse.

Sur le fond de cet algorithme, posons, faisons une infraction à notre *caveat* (à vérifier) du début et posons la question : qu'est-ce que le réel au gré de cet algorithme ?

La première réponse de Lacan, c'est que le réel est en dehors de cet algorithme, que le réel est en quelque sorte préalable et que, précisément, l'opération analytique ne veut rien en savoir, qu'elle ne délivre ses effets que hors réel, qu'on ne veut connaître dans la psychanalyse que le signifiant et le signifié et leur rapport.



Mais cette réponse, qu'on trouve quelque part dans le *Séminaire IV,* n'empêche nullement qu'on puisse repérer ce à quoi Lacan a commencé par assigner la qualité d'être réel dans la psychanalyse.

Le réel préalable, ce serait le réel comme tel. Le réel psychanalytique est autre chose. Ce à quoi la psychanalyse a affaire comme étant réel, le réel de son opération, je ne crois pas me risquer excessivement en disant que c'est le signifié.

Lacan a commencé, précisément en se fiant à cet algorithme, par une définition du réel, cette fois-ci là on peut parler de définition, selon laquelle le réel c'est le sens. Il ne dit par autre chose, en définitive, lorsqu'il pose dans son texte inaugural « Fonction et champ de la parole et du langage » que l'inconscient est histoire, étant donné la façon dont il comprend l'histoire, à savoir une succession de resignifications du réel.

Dire que l'inconscient est histoire, c'est dire qu'il est constitué de l'ensemble des effets de sens, qu'il a, en quelque sorte, sa substance réelle dans les effets de sens. La notion que le réel c'est le sens est le point de départ de l'enseignement de Lacan. C'est un point de départ qui a été voilé par le pas suivant accompli par Lacan et qui a cristallisé comme étant le lacanisme, le pas suivant selon lequel le réel psychanalytique c'est le signifiant.

Ça a supposé, c'est la conséquence naturelle que d'avoir établi un rapport de causalité entre signifiant et signifié, d'avoir fait du signifiant la cause des effets qui peuple le domaine du signifié. C'est la conséquence de sa construction empruntée, transformée, de Jakobson, sur la métaphore et la métonymie. À le traduire en terme de réel, ça ne dit pas autre chose que le réel psychanalytique c'est le signifiant. L'élaboration de cette notion est ce qui occupe le centre classique de l'enseignement de Lacan selon lequel l'inconscient n'est

pas histoire mais savoir. L'inconscient est savoir assigne l'index réel, l'assigne au signifiant. C'est là que de la façon la plus évidente se célèbrent les noces de la psychanalyse et de la science, parce que c'est mettre en évidence comme si l'inconscient mettait en évidence qu'il y a un savoir dans le réel, que le réel se présente sous les espèces du savoir.

C'est seulement à l'horizon de l'enseignement de Lacan et dans ce qui fait sa recherche tâtonnante, haletante, de la dernière partie de son enseignement, qu'il pointe la notion d'un réel qui ne serait ni signifiant ni signifié, un réel qui serait autre que le sens et autre que le savoir et qui, précisément, rejetterait aussi bien le sens que le savoir dans le registre du semblant, qui rejetterait signifiant et signifié corrélativement dans le registre du semblant. Comme si, à ce premier algorithme, un second pouvait être substitué, qui sépare le réel du sens et du savoir.

R

S

Pour fixer les idées, ce que j'appelle ici, le second algorithme de Lacan, et qui fait passer une barre entre d'un côté le réel et de l'autre tout ce qui est susceptible de faire sens et de s'articuler comme signifiant, entre le réel et tout ce qui n'est que semblant. J'ajoute que, du même coup, il s'agit d'une mise en question de l'inconscient comme sens, comme histoire, c'est-à-dire comme sens, et comme savoir. Et c'est pourquoi Lacan a laissé entrevoir que ce qu'il cherchait se situait, ce sont ses termes, au-delà de l'inconscient. C'est ce qu'il annonce dans la première leçon de son Séminaire intitulé *L'une-bévue*. La recherche d'une notion, d'un concept, d'un mouvement, d'un vecteur qui porterait au-delà de l'inconscient.

Et aussi bien, cela constitue une mise en question de la vérité, de l'expérience analytique elle-même comme recherche de la vérité. En effet la vérité, par quelque biais qu'on l'aborde, on peut dire qu'elle appartient au registre du sens et précisément du sens auquel on adhère.

Et il me semble que ce que serre Lacan dans son dernier enseignement, c'est que là même où l'analysant cherche le vrai, l'algorithme le conduit à trouver le réel et que la déception du vrai est corrélative d'un accès au réel où, à vrai dire, c'est moins qu'il trouve le réel que le réel le trouve, le rattrape. Voilà le décalage, le décalage entre le vrai, recherché, sa déception, et la trouvaille du réel, en laissant au génitif son ambiguïté.

Il y a un autre décalage qui occupe Lacan, et on peut même dire un décalage qui l'isole et qui est parent, qui est lié à celui-ci entre le vrai et le réel : c'est le décalage du psychanalyste et de la psychanalyse. C'est comme si Lacan a été absorbé par une proposition parente de celle de La Bruyère par laquelle j'ai commencé, absorbé par la différence navrante entre les psychanalyste tels qu'ils sont et les psychanalystes tels qu'ils devraient être. On peut dire que c'est dans ce décalage du psychanalyste et de la psychanalyse que je fais ici, dont j'esquisse les affinités, avec le décalage entre le vrai et le réel, qui donne son sens à la passe, à l'invention de la passe, qui est déjà une forme d'au-delà de la psychanalyse.

Lacan l'indique, en le démentant, que ce soit un au-delà de la psychanalyse, mais la passe est évidemment un forçage, la passe est évidemment un supplément de l'expérience analytique. Elle est déjà dans ce mouvement d'outrepasser,

qui le conduira, vers la fin, à évoquer une dimension d'au-delà de l'inconscient. Ce mouvement-là est déjà présent qui anime la passe.

Lacan a eut l'idée, fidèle à cette inspiration algorithmique sous laquelle il célébrait les noces de la psychanalyse et de la science, fidèle à cette inspiration, a été conduit à mettre en parallèle le début et la fin de la cure analytique, a été conduit à l'élaborer sous une forme symétrique, c'est-à-dire à faire porter sur la fin comme sur le début une exigence de formalisation équivalente.

Il a cru pouvoir donner à la fois une formule d'entrée - la mise en place de l'algorithme même de l'analyse - la formule de *l'input* subjectif et une formule de sortie, *l'output*.

Il faut dire que cette symétrie, quand il l'a introduite était nouvelle dans la psychanalyse. Il me semble que personne jusqu'à Lacan n'avait jamais penser à établir une corrélation, une symétrie entre l'entrée en analyse et la fin de l'analyse. Autant l'établissement du transfert a été étudié par les analystes, autant même ils ont pu penser qu'il était susceptible d'une standardisation, d'une entrée type, à quoi Lacan a donné plus de précision avec son algorithme du transfert initial, de l'algorithme de l'entrée en analyse, algorithme du transfert tel qu'il s'établit à l'orée du processus, autant la fin de l'analyse était conçue sous la forme d'une certaine dispersion et elle ne s'est resserrée chez Freud que sous la forme d'un obstacle à la conclusion, alors que Lacan a proposé, au sens de ce processus algorithmique, une formule d'arrêt, une véritable conclusion en tant que fin nécessaire. Une formule d'arrêt permettant logiquement de définir ce que c'est qu'un sujet analysé. Ce que Lacan a fait en introduisant la passe, c'est de créer l'analysé, de lui donner une définition rigoureuse, supposée démontrable. Et exactement en le distinguant du praticien, du praticien de l'analyse.

Il a décalé l'analysé et le praticien et on peut même dire qu'il a instauré entre eux quelque chose comme une étiquette, une préséance, il a instauré le privilège de l'analysé sur le praticien en posant que l'analyste par excellence, c'est l'analysé.

Dire que c'est l'analyste par excellence c'est dire qu'il y en à un autre. Chez Lacan, à partir de sa proposition de la passe, il y a une double définition de l'analyste. Il y a l'analyste tel qu'il se pose en après-coup de son analyse et il y a l'analyste tel qui se pose dans l'après-coup de sa pratique. Il y a celui qui a fait ses preuves d'analysant analysé, et celui qui a fait ses preuves de praticien.

Et donc il y a deux sources de la reconnaissance de l'analyste, sa propre analyse et sa pratique et ce sont deux sources distinctes. Ces deux sources de la reconnaissance de l'analyste ne font que répercuter le décalage du psychanalyste et de la psychanalyse. Assigner la qualité d'analyste à l'analysé, c'est-à-dire au produit de l'expérience analytique saisit, si je puis dire, dans sa fraîcheur, constitue évidemment un éloignement du psychanalyste praticien conçu par Lacan comme un analyste contre l'analyse.

Lacan a été animé, à partir de sa *Proposition de la passe,* de la notion que les analystes ne sont pas à la hauteur de l'analyse et que même, plus profondément, ils ne sont pas accordés à la découverte de Freud. Comme il s'exprime, dans ces années-là, « comme analystes, *dit-il,* ils renient la révélation qu'ils ont obtenu de leur expérience d'analysant ».

De quelle nature est ce reniement ? Comme vous l'aurez relevé, parler de reniement de la révélation, reniement d'une révélation, oriente vers le registre de la vérité et c'est pourquoi Lacan commente souvent ce reniement dans les termes d'un oubli, ou d'un refoulement. Ce sont des termes dont la référence est nécessairement la vérité.

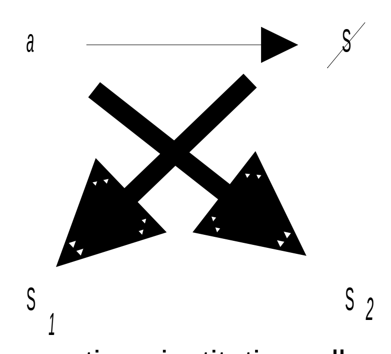
Mais à l'occasion, il qualifie aussi bien ce reniement de *Vernenung*, de démenti, de, comme il propose de le traduire, de « louche refus ». Et donc s'il emprunte d'un côté pour qualifier ce reniement au registre de la névrose - en parlant de refoulement - il emprunte aussi au registre de la perversion. Mais il emprunte encore, troisièmement, au registre de la psychose, puisqu'à ce propos, il qualifie volontiers ce reniement, parfois il le qualifie de forclusion.

C'est ainsi qu'il peut dire, je cite *Scilicet 1*, page 23 : « Faire interdiction de ce qui s'impose de notre être, c'est nous offrir un retour des destinées qui est malédiction, ce qui est refusé dans le symbolique reparaît dans le réel. »

Et c'est ainsi qu'il s'efforce de rendre compte du phénomène par les affinités entre la position de l'analyste et la fermeture de l'inconscient. Pour être cause du désir de l'analysant, l'idéal de l'analyste est de se fermer à son propre inconscient.

C'est le point même qui est occulté par la référence qui fait l'unité de la psychanalyse dite orthodoxe, la référence au contre-transfert qui invite l'analyste à prendre comme idéal son être comme sujet de l'inconscient. Alors que la position de l'analyste, selon Lacan, est inverse et complémentaire de la position analysante.

Le désir de l'analyste n'y contrevient pas. Le désir de l'analyste, tel que Lacan le formule - je prends cette définition - le désir de l'analyste comme désir d'obtenir la différence absolue, précisément n'est pas un désir de savoir. J'aurais quand même le temps de mettre au tableau la petite étiquette lacanienne de l'expérience analytique pour dire que le désir de l'analysant c'est un désir de savoir, tandis que le désir de l'analyste, il porte sur l'autre terme de la ligne inférieure, c'est le désir d'obtenir l'apparition, la réapparition, la chute de cette étiquette subjective qu'on appelle un signifiant maître ou une identification.



La question institutionnelle, chez Lacan, s'inscrit exactement dans cet écart. La question institutionnelle de Lacan, c'est tout simplement comment réinoculer à l'analyste le désir de savoir, c'est-à-dire comment remettre l'analyste dans une position analysante à l'endroit du sujet-supposé-savoir, alors que cette position analysante va contre sa position d'agent du discours analytique. Il faut là une force très puissante qui appartient aussi à la zone d'au-delà de la psychanalyse ou d'au-delà des concepts mêmes de Freud.

Cette force très puissante, c'est ce que Lacan a appelé une école. L'école, c'est exactement la force susceptible de remettre l'analyse dans une position analysante à l'endroit du sujet-supposé-savoir, de le remettre en rapport avec l'ignorance. Donc tout à l'opposé d'une société analytique construite

sur l'infatuation d'un « je sais déjà », on peut dire qu'une école telle que Lacan en dessine le contour, ce qui qualifie une école, c'est le contraire de l'infatuation, à savoir une insatisfaction, plutôt une école qui veut savoir et ça conduit sans doute à poser l'école dans une position hystérique, chez Lacan. Et c'est ainsi qu'elle opère, me semble-t-il.

J'ai parlé de l'idéal et j'ai dit que la considération que nous engageons entre parenthèses de « qu'est-ce que le réel ? » nous conduit à faire problème de cet idéal. La plainte qui préside à l'entrée en analyse n'a pas d'autre sens que d'un vouloir être autre, que d'un rapport avec un devoir être. C'est-à-dire que sous la plainte, il y a toujours l'idéal, et on peut dire que c'est à partir de l'idéal que le sujet analysant constitue son récit et constitue même son symptôme. Il y a une dépendance du symptôme par rapport à l'idéal et c'est pourquoi Lacan peut faire du symptôme un phénomène de croyance.

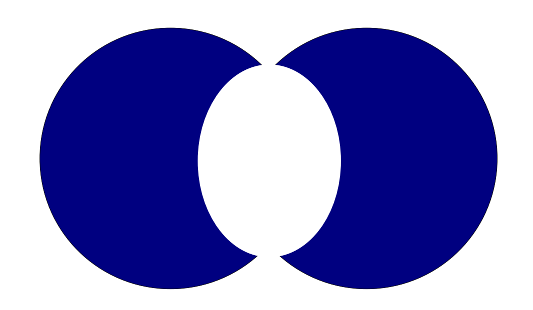
En effet, pour croire avoir un symptôme, comme quelque chose qui ne va pas, il faut avoir une idée de comment ça devrait aller, c'est-à-dire une représentation idéale. Et le poids de l'idéal mesure exactement la non-identification au symptôme. Ce qui est indiqué sur ce schéma de la chute des identifications idéales libère l'espace d'une autre valeur du symptôme.

On répète, nous répétons, ces jours-ci, que le symptôme est réel, qu'il y a un réel du symptôme. Mais le symptôme est d'abord imaginaire, allons jusque-là, le symptôme est d'abord une signification. Il y a des registres où on s'en aperçoit spécialement, dans tout ce qui concerne, par exemple, la plainte sur la jouissance, les plaintes concernant l'impuissance, masculine, ou la dépendance à l'endroit du dit de la femme est avérée. Quant au rapport féminin à l'orgasme, il est profondément marqué des phénomènes de croyance et d'une modalité subjective sujette à des variations qui, si on croit au réel du symptôme à ce niveau, sont parfois surprenantes par leur variation, leur flexibilité. Le premier statut du symptôme est imaginaire et c'est dans l'analyse que son statut symbolique vient au premier plan, jusqu'à ce qu'une réduction permette de dire qu'on atteint le symptôme comme réel.

Le symptôme comme réel ? ! Disons le symptôme fondamental, pour le mettre en symétrie avec l'expression de Lacan du fantasme fondamental. Le symptôme fondamental ne se traverse pas, le symptôme fondamental c'est le mode de jouir du sujet, qui traduit un déplacement de l'identité, de l'identité signifiante au mode de jouir, trajectoire qui va de l'identification signifiante au mode de jouir à quoi s'identifier suppose l'écart avec l'idéal. C'est un déplacement d'identité si l'on veut, on peut dire aussi bien que c'est la transformation de la problématique même de l'identité, parce que le terme d'identité est toujours marqué du côté signifiant, la transformation de l'identité en consistance. On pourrait même formuler ici une loi de la variation en sens contraire de l'identité et de la consistance.

Il va falloir que j'arrête mon développement en cours, puisque je me suis trouvé bloqué avant de commencer. Je poursuivrais donc de la prochaine fois sur la différence du sens et du réel et j'essayerais d'animer la formule suivante, celle de l'intersection vide entre le réel et le sens.

R S



Elle peut être écrit comme cela, la formule de l'intersection vide entre le réel et le sens, dont j’essayerais de montrer comment elle s'anime dans nos catégories cliniques.

$$R \cap S = \emptyset$$

À la semaine prochaine et, je l'espère, bien après.

Fin du *Cours* du 18 novembre 1998
(premier Cours)

(titre ?)

Jacques-Alain Miller

Deuxième séance du *Cours*

(mercredi 25 novembre 1998)

II

Vous m'entendez ? Vous m'entendez ? (*oui*) J'ai introduit, la dernière fois - qui était aussi la première - un algorithme nouveau qui invite à distinguer et à ordonner deux termes, le réel et le semblant.

J'ai proposé d'opposer cet algorithme à celui dont Lacan a pris son départ, et qui distingue et ordonne le signifiant et le signifié. Je vais reproduire cela au tableau.

$$\frac{\text{Signifiant}}{\text{signifié}} \longrightarrow \frac{\text{Réel}}{\text{semblant}}$$

Le premier de ces deux algorithmes - celui-ci - a l'avantage d'avoir été explicité par Lacan et il figure en bonne place dans son écrit de « L'instance de la lettre », qui constitue, c'est ce que j'ai cru pouvoir énoncer jadis, une sorte de reprise de son texte inaugural sur le langage et la parole.

C'est un algorithme que Lacan nous a donné comme résumant l'apport de la linguistique structurale, c'est-à-dire de ce qu'il prenait en ce temps comme la science pilote des sciences de l'homme et valable expressément et éminemment concernant la psychanalyse.

Le second, au contraire, je le reconstitue à partir des indications éparses que j'ai trouvées ou que j'ai sélectionnées à partir du dernier enseignement de Lacan.

Donc ce second algorithme, que nous mettons en fonction cette année, est évidemment d'un autre statut que le premier. Il est problématique et aussi bien problématique le passage du premier au second algorithme. Et ce d'autant plus que, alors que le premier est donné comme fondateur d'une pratique scientifique, le second est plutôt de nature à mettre en question toute pratique scientifique.

En tout cas le second met en quelque sorte le réel hors de la prise de tout ce qui est de l'ordre du discours, et en fomentant l'idée que tout ce qui est de l'ordre du discours ravale notre concept de la science au regard d'une notion du réel qui, entre guillemets, par définition y échappe.

Le second algorithme, problématique, déduit, que Lacan n'a pas articulé en tant que tel bien que je considère qu'il se déduise de ce qu'il formule, constitue un renversement du premier. Pour l'apercevoir, nous nous demanderons : qu'est-ce que le semblant dont il s'agit dans ce second algorithme ?

Eh bien le semblant, que ce second algorithme dispose comme surclassé, comme dominé par le réel, je le définirais – en première analyse – précisément pour ordonner ces quatre termes comme rien d'autre que le rapport même du signifiant au signifié et je proposerais de réunir ces deux formules en une seule qui ne fait qu'écrire ce que je pose au départ, que le semblant c'est proprement le rapport du signifiant au signifié, de

tout ce qui s'inscrit du rapport du signifiant au signifié.

$$\frac{R}{\left.\frac{S}{s}\right\}\ \text{Semblant}}$$

Cela concerne éminemment le statut de la vérité pour autant que la vérité est prise dans l'articulation du signifiant au signifié. Qu'on donne le pas dans l'effet de vérité au signifiant ou au signifié, la vérité ne peut s'inscrire que de leur articulation. Il faut encore préciser, autant que faire se peut, le sens à donner à la barre qui, ici, se répète entre les termes.

Je lui donne le sens suivant, celui d'une domination, d'une maîtrise, et même exactement d'une causalité. Cette barre, quand elle se dispose entre le signifiant et le signifié, n'est pas seulement faite pour les séparer. Elle est d'abord faite pour ça. Elle est d'abord faite pour nous enseigner, concernant tout phénomène, à répartir le signifiant et le signifié. Et c'est cette valeur de tout phénomène, qu'elle est valable, cette répartition, pour tout phénomène, qui lui vaut son caractère d'algorithme, c'est-à-dire qu'elle est susceptible, elle est propre, elle est même destinée à un fonctionnement automatique.

Concernant tout ce dont il s'agit, toujours distinguer le signifiant et le signifié. C'est ce trait d'automatisme qui vaut à cette répartition le qualificatif d'algorithme. Il s'y ajoute une signification qui est indiquée par le fait qu'on met le signifiant au dessus du signifié, il s'y ajoute une signification de causalité, à savoir le signifié dépend du signifiant. Et c'est la valeur que lui donne l'écrit de Lacan sur « L'instance de la lettre ».

Et ce qu'il répartit ensuite sous les espèces des mécanismes de la métaphore et de la métonymie répercute la dominance du signifiant sur le signifié. Selon la façon dont le signifiant s'articule au signifiant, il s'ensuit des effets distincts du signifié. Selon que le signifiant se substitue ou se connecte au signifiant, l'effet signifié est différent. Quand il y a substitution du signifiant au signifiant, il y a effet métaphorique de signifié, quand le signifiant se connecte au signifiant il y a effet métonymique de signifié.

Dans un cas comme dans l'autre, cet algorithme inscrit la dépendance du second terme par rapport au premier. Si j'ai écris sous la forme que je vous propose le second algorithme, c'est que j'entends viser un rapport du même ordre selon lequel le réel domine l'articulation sémantique du signifiant au signifié, selon lequel le réel l'emporte sur le semblant.

C'est simple, en tout cas c'est propre, c'est net. Si c'est vrai, ça permet d'inscrire dans le fil, sans surprise, la proposition de Lacan selon laquelle le réel est plus fort que le vrai, selon laquelle le réel surmonte le vrai, l'emporte sur le vrai pour autant que le vrai s'inscrit de l'articulation entre signifiant et signifié. Donc ça ôte, en tout cas, à cette proposition de Lacan, son aspect de prime abord oraculaire pour indiquer dans quelle configuration il s'inscrit et peut se déduire.

Rétroactivement, l'algorithme premier prend le sens suivant, l'algorithme classique de « L'instance de la lettre », il prend le

sens suivant que je résume et que j’explicite ainsi.

$$\frac{\left[\frac{S}{s}\right]}{R}$$

Je dis que le point de départ de Lacan, c'est que le semblant domine le réel. Et en disant cela, je pratique une sorte de rétroaction du point d'arrivée de Lacan qui est en même temps un point d'horizon, parce que c’est sans conclusion, sans point de capiton, je fais rétroagir les perspectives que Lacan ouvre, à la fin de son enseignement, sur le début de son enseignement.

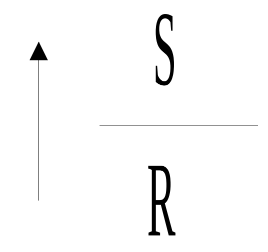
Le principe selon lequel le semblant domine le réel est, en quelque sorte, le principe même du structuralisme. Le structuralisme, c'est celui dont Lacan a reçu le don, le legs, dont il s'est emparé, dans les mains de Lévi-Strauss. Et ce qui est frappant dans les débuts de l'enseignement de Lacan, c'est la confiance qu'il fait au structuralisme Jakobsonien remanié par Lévi-Strauss et en particulier sur ce point qui réduit le réel, qui le réduit, exactement - me semble-t-il - à ce qu’est une donne, tel qu'on parle d’une donne quand on joue une partie de cartes.

Le réel, quand Lévi-Strauss en parle, c'est, par exemple, la géographie d'un territoire qu'habite une population ou c'est les provenances diverses de cette population, ou c'est les différents emplacements où elle se dispose et qui sont susceptibles d'être relevés comme des faits objectifs. Si vous voulez que je vous l'incarne au niveau individuel, le réel, c'est la bosse du roi Richard, de Shakespeare. C’est-à-dire qu’il a ça sur son dos, depuis le début et il n’a pas choisit, ça lui a été assigné, ou distribué ; ça aurait pu être un pied-bot, un membre en moins, quoi que se soit qui dévide la norme et qui fasse de ce trait une particularité, une particularité dont le roi Richard fait le motif de sa revendication, moyennant quoi il se sent autorisé, justifié, d’agir en contravention avec un certain nombre de principes, de préjugés, dès lors que cette bosse lui a été assignée comme son affliction. Et il lui donne un sens, précisément, dont la pièce de Shakespeare nous montre qu’il peut avoir des conséquences qui vont bien au-delà de son individualité, c’est-à-dire qu’il met à feu et à sang le royaume d’Angleterre, à partir du réel de sa bosse.

Il y a des tas d’autres sens qu’on peut donner à une bosse. Il se trouve que je lisais pendant les vacances les mémoires de Casanova, où figure, parmi ses aventures, une jolie bossue, d’ailleurs quelqu’un affligé d’une bosse, d’une double bosse, non seulement sur le dos mais sur le devant. Comme le note Casanova, c’était une jeune femme qui savait admirablement jouer de sa bosse, de ses bosses. Elle parvenait justement à se rendre éminemment désirable avec ses deux bosses. Difficile ! Difficile surtout la bosse du devant, difficile pour la jouissance sexuelle, mais d’autant plus intéressant. Voilà un personnage qui, de sa double bosse, n’avait pas du tout fait un motif de revendication. On pourrait l’opposer très bien à Richard, en disant que c’est au contraire un élément de séduction. Et c’est pourquoi d’ailleurs Casanova mord à cet

hameçon et se félicite des acrobaties qu'il est conduit à faire pour pouvoir posséder la jolie double bossue, ce qui le change de l'ordinaire de ses aventures.

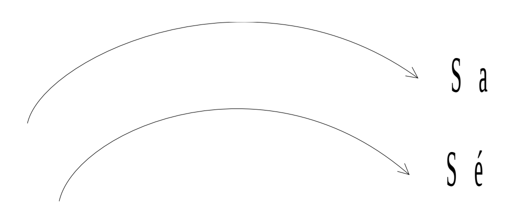
Voilà le réel ! Le réel structuraliste est conçu comme une distribution d'éléments, c'est-à-dire déjà finalisé par le signifiant. Chez Lévi-Strauss, il y a ceux qui habitent en haut et puis il y a ceux qui habitent en bas et ça donne tout naturellement lieu à une opposition signifiante, c'est-à-dire que les éléments en quoi le réel se trouve d'ores et déjà réparti, sont destinés à servir de signifiants. Dans le structuralisme tel que Lévi-Strauss l'a construit et Lacan s'en est emparé, le réel est fait pour délivrer au signifiant, à l'ordre symbolique, les éléments qui vont signifier.



C'est ça que veut dire servir de signifiant, les éléments servent de signifiants. Cela veut dire que le réel signifie, que le réel - en quelque sorte - et par ce qu'on peut appeler une harmonie, préétablie, que le réel est fait pour signifier. Il y a une transmutation du réel en signifiant.

C'était bien fait pour retenir Lacan, dès lors que dans l'expérience analytique, on peut dire, en effet, que c'est ainsi que le réel se présente, comme des données qui n'ont pas fait l'objet d'un choix, d'une sélection, mais qui se trouvent du fait même d'être inscrites dans le discours, engendrer, délivrer des significations.

Le comble de la signification dans l'ordre individuel, c'est exactement la destinée. La destinée, ça veut dire que le sujet élabore à partir de la donne du réel une signification qui comprend ce qu'il se trouve amené à vivre, à expérimenter. Cette transmutation est une transformation, exactement un changement de statut du réel en signifiant. Vous le trouvez indiqué dans le chapitre trois du séminaire IV, *La relation d'objet*, ce chapitre trois que j'ai appelé le signifiant et le Saint-Esprit, et qui indique un double niveau, celui du signifiant et du signifié, conforme en cela à ce que Lacan dégage comme algorithme.



Mais je voudrais vous faire remarquer sur ce schéma élémentaire qu'il implique quelque chose qui n'est pas indiqué dans ce graphe et qui est la transmutation du réel.

Ce schéma du chapitre trois, conforme à l'algorithme que Lacan nous propose, si vous voulez bien en relire la présentation, implique en filigrane une opération qui concerne le réel et qui n'est pas explicitée comme telle.

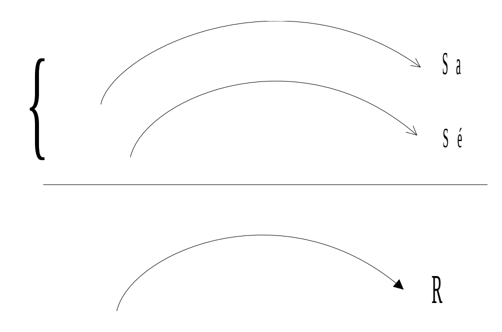
Cela concerne, si vous vous y référez, page quarante huit du *Séminaire III,* spécialement la libido. « La libido, dit Lacan, est toujours marquée de l'empreinte d'un signifiant ». C'est la direction qui le conduira d'ailleurs quelques années plus tard à nous présenter la pulsion comme une chaîne signifiante. C'est déjà là indiqué, nous avons le point de départ de cette construction.

Il emploie plusieurs termes qu'il donne pour plus ou moins équivalents à libido dont celui d'envie - qui vient de Mélanie Klein - et il indique déjà là que l'envie devient du signifié. J'y vois déjà l'annonce de ce à quoi il procédera par la suite, à savoir la construction du concept de désir comme étant le signifié de la chaîne signifiante pulsionnelle.

L'angle sous lequel j'aborde la question me fait souligner ce que vous trouverez page quarante huit, la réserve que Lacan ici inscrit et à quoi il ne donnera ses conséquences et développements que bien plus tard.

« Cela n'exclut pas, dit-il, qu'il y ait autre chose dans la pulsion ou dans l'envie, quelque chose qui n'est aucunement marqué de l'empreinte du signifiant ».

Je crois que ça nous oblige à restituer sous la forme d'un vecteur, puisque c'est ainsi qu'il les inscrit, l'instance du réel qui se trouve marquée du signifiant converti en signifié, mais sans qu'on puisse exclure absolument qu'il y ait un reste qui ne participe pas de ce fonctionnement.



Toujours est-il que, conformément à la perspective structuraliste, Lacan se soit d'abord attaché essentiellement à l'articulation entre signifiant et signifié, à savoir à ce qui, du réel, se trouve transmué en signifiant et éventuellement converti en signifié de ce signifiant.

D'où la valeur du terme qui traduit cette transmutation et qui est le terme de signifiantisation. Ça traduit exactement la dominance du semblant sur le réel, l'élévation - le terme est dans Lacan - du réel à la qualité de signifiant.

La signifiantisation comporte, si on regarde de près, deux opérations. Premièrement, le réel est conçu comme élément, c'est-à-dire qu'il est exactement élémentisé. Rien au départ ne nous indique que le réel se présente sous forme d'éléments séparés, propres à devenir signifiants. Il faut donc distinguer l'opération qui élémentise le réel, l'opération qui fait que le réel se présente sous les espèces d'éléments distincts les uns des autres. Donc la signifiantisation, c'est d'abord une élémentisation.

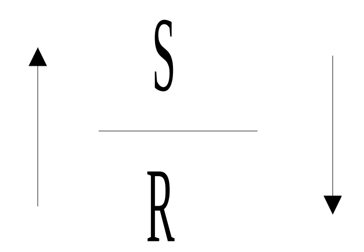
Et deuxièmement, le réel, d'être signifiantisé, c'est la deuxième opération, on peut dire qu'il est pris dans des lois. Il est pris dans un savoir qui se présente sous la forme de lois et c'est ce que Lacan avance à partir cette fois-ci en direct de Jakobson, qu'il y a des lois du signifiant qui s'imposent au réel.

Et donc, à côté de l'élémentisation, j'ajouterai la légalisation. Autrement dit la transformation du réel en signifiant ne peut pas faire oublier que le signifiant a ses lois propres et, par là même, elle s'impose au réel signifiantisé.

Ces deux opérations vont permettre à Lacan, en effet, de rénover notre lecture de Freud et en particulier de ce qui, chez Freud, pourrait figurer le réel brut, à savoir le ça, qui se trouve par là signifiantisé et définit de la façon suivante, le ça, le *Es*, en allemand, c'est du signifiant dit Lacan, qui est là déjà dans le réel, du signifiant incompris.

Je laisse pour un peu plus tard de donner toute sa valeur à cette incompréhension du signifiant qui est déjà là pour relever ceci que, dès le *Séminaire IV*, la supposition de Lacan, c'est qu'il y a du signifiant articulé, c'est-à-dire du savoir déjà là dans le réel.

Autrement dit, la signifiantisation du réel, c'est que c'est d'un côté l'élévation du réel a la qualité de signifiant mais c'est aussi l'implication du signifiant dans le réel comme étant déjà là.



C'est démentir qu'il y ait là du semblant puisque le signifiant est assigné comme déjà là dans le réel. Vous relirez ce chapitre trois pour voir que je ne force pas là du tout ma lecture mais que j'en souligne, à partir du second algorithme, les arêtes.

Dès lors, ce qui nous est présenté, c'est un réel qui obéit aux lois du signifiant et ça met d'autant plus en relief le développement que Lacan accroche à cette construction, à savoir que, pourtant, il n'y a pas d'harmonie préétablie entre les sexes. On peut dire que cette opération aurait pu faire croire le contraire. On aurait pu croire, au contraire, que l'élémentisation et la légalisation du réel conduiraient nécessairement à poser l'harmonie préétablie entre les sexes. Or c'est là que Lacan amène l'expérience pour démentir les constructions des post-freudiens et en particulier de Jones, qui n'ont fait que suivre sans le savoir cette opération à l'aveugle, c'est-à-dire de poser qu'il y a de nature, c'est-à-dire de réel signifiantisé, une harmonie entre fille et garçon. Lacan est obligé d'introduire comme une correction que, précisément, ce serait une erreur de partir du fait qu'il y a entre la fille et le garçon le même rapport qu'entre le fil et l'aiguille. Il s'appuie sur Freud pour formuler que rien ne montre, dans le développement de l'enfant, que les rails sont déjà construit qui conduisent un sexe à l'autre. C'est-à-dire que les rails sont déjà construis, disons du rapport sexuel. J'introduis là un terme qui vient postérieurement à l'enseignement de Lacan bien entendu.

Précisons et resserrons. Le point de départ de Lacan, son point de départ structuraliste, c'est premièrement ,et ça n'est pas entièrement explicité, comme je l'ai dit, c'est qu'il y a du signifiant dans le réel. Toute sa relecture du ça freudien repose là-dessus. Il dit que le ça, la source des pulsions, ça n'est pas du réel brut sinon que déjà là il y a du signifiant. Du signifiant, comme il s'exprime, déjà installé et qui fonctionne et qui nous est représenté au mieux par le langage ; et que le signifiant ne vient pas sous forme incohérente, désordonnée, mais qu'il est structuré selon les normes d'une articulation signifiante et qui marque tout ce qui peut du sujet se présenter comme naturel.

Il y a bien ce qu'il appelle les accidents du corps, que je vous ai représentés par la bosse du roi Richard et de la belle de Casanova, mais ils sont repris dans le signifiant, c'est-à-dire signifiantisés et ils donnent au sujet, dit Lacan, ses armes premières. C'est l'évocation, que vous trouvez développée dans ses *Écrits*, du blason du sujet.

Ce qu'il présente comme des blasons ce sont ces accidents de l'histoire individuelle, ces contingences de l'histoire individuelle, ces accidents du corps qui, repris dans le signifiant, sont dotés pour le sujet d'une signification particulière.

C'est ça qui a frappé dans Lacan, dans ce que Lacan a amené et ce que ses élèves, même ceux qui se sont séparés de lui, ont continué de propager, la symbolisation primordiale, que des éléments réels sont introduits dans les liens signifiants comme tels, et qu'ils sont, par là, saisis dans des lois logiques auxquels ils obéissent. Ce sont des lois qui sont à la fois premières et dernières parce qu'elles sont superposées au réel et en même temps l'informent de façon radicale. Donc ça, c'est ce qu'impliquait le point de vue structuraliste qui était le point de départ de Lacan, ce signifiant dans le réel.

Mais, deuxièmement, la signifiantisation du réel devrait introduire une harmonie et, chez Lévi-Strauss, par exemple, quand il s'occupe de ses peuplades, si je puis dire, la signifiantisation introduit toujours un système, un fonctionnement et, en définitive, une harmonie.

C'est là qu'à la place, et d'une façon paradoxale, vous le verrez en lisant la page 48 et 49 du *Séminaire IV,* à la place de l'harmonie que devrait impliquer la signifiantisation, on trouve une discordance.

C'est là l'indice de ce qui, de façon irrésistible, modifie le structuralisme de Lacan. C'est que la signifiantisation est une signifiantisation avec discordance, une signifiantisation du réel mais avec discordance. Il introduit cette discordance paradoxale par le biais enfin du recours qu'il fait à ce que Freud a introduit comme la période de latence qui lui permet de dire : l'objet premier c'est la mère, cet objet est signifiantisé, par là même il est inscrit dans une mémoire, une mémoire qui est décalée par rapport au développement, de telle sorte que cet objet signifiantisé reviendra parasiter les suites du développement du sujet. Autrement dit la période de latence, c'est la référence qui lui permet d'introduire une disharmonie dans ce qui devrait être l'harmonie du signifiant et du réel.

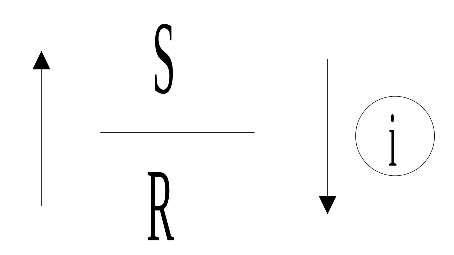
C'est la période de latence, cette référence extérieure au structuralisme en effet, qui lui permet de dire qu'il y a toujours discordance de l'objet retrouvé par rapport à l'objet recherché, qui est objet mémorable signifiantisé de la mère. Que l'objet conservé dans le signifiant, transmis par le signifiant, entrera en discordance dans toute relation d'objet ultérieure du sujet.

C'est introduire par ce biais, déjà, une sorte d'inertie symbolique qui contrevient à l'ordre chronologique du développement. C'est le biais par lequel Lacan approche que le signifiant ne décalque pas le réel mais qu'il comporte une inertie propre.

Pour en rendre compte, ce Lacan du départ, qu'est-ce qu'il a, quel concept il a pour rendre compte de ce décalage entre le signifiant et le réel ? Le concept qu'il a pour en rendre compte c'est finalement l'imaginaire.

L'imaginaire, c'est ce qui devrait expliquer les achoppements de la signifiantisation. C'est ainsi que je déchiffre la phrase de la page cinquante trois du *Séminaire IV.* " Dans une dialectique qui est d'abord essentiellement, entre le symbolique et le réel, dit Lacan, et c'est cette dialectique que je reproduis par ces

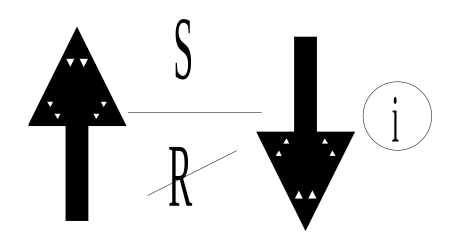
deux flèches en sens contraires, dans cette dialectique s'introduit alors la couche imaginaire.



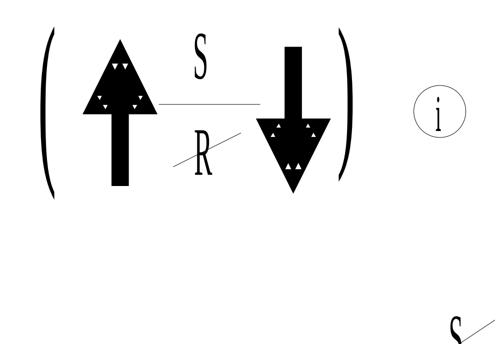
Et qu'est-ce que c'est que cet imaginaire que Lacan explore dans son *Séminaire IV,* qu'est-ce que c'est que l'organisation imaginaire ? C'est : les effets de l'inertie signifiante et qui fait que, finalement, la signifiantisation du réel n'est jamais adéquate au réel.

Ce processus, ou cette dialectique, Lacan a tenté de la logifier, de la résumer dans son écrit de " La signification du phallus ". Il a qualifié cette dialectique, en en justifiant le terme, de *Aufhebung,* en parlant de l'élévation du réel en tant que pouvant être signifié, c'est-à-dire signifiable, à la fonction de signifiant.

Et il a marqué que ça supposait à chaque fois une barre mise sur l'élément réel.



Il en a même déduit la position du phallus comme signifiant de cet *Aufhebung* elle-même, supposant qu'il disparaisse lui-même en tant que signifiant. C'est-à-dire : il a fait du phallus le signifiant de cette opération, mais supposant que le signifiant même du phallus en soit barré et que, lorsqu'il est dévoilé, surgisse le démon même de la pudeur.



Ce texte de la signification du phallus est fait pour rendre compte de façon logique du processus de signifiantisation. On peut dire que ce que Lacan a appelé le phallus, et qui a marqué l'enseignement de la psychanalyse, c'est, par excellence, le symbole de ce que le semblant domine le réel.

Eh bien le second algorithme, celui qui oppose le réel et le semblant, introduit, à cet égard, un renversement et donc demande que nous fassions l'effort de nous extraire du plus sûr de ce à quoi nous avons été formés. Un renversement qui, en définitive, dégage le sens du primat du phallus et qui fait apparaître que le phallus, le concept du phallus, ne fait rien d'autre qu'indexer un décalage du réel et du symbolique.

Qu'est-ce que veut dire, chez Freud même, ce primat du génital dont Lacan a dégagé le noyau dans le primat du phallus ? Chez Freud même, ça indique, dans les termes de Lacan, on peut dire qu'il y a une faille du savoir dans le réel, à savoir que le savoir dans le réel, ne programme pas l'accès à l'autre sexe. C'est exactement ce que Lacan dit dès le *Séminaire IV,* simplement il l'attribue à la période de latence, c'est-à-dire à un fait du développement et il faut voir comment le concept du

développement même a fait écran au concept du réel dont il s'agit, le concept entre guillemets du réel dont il s'agit.

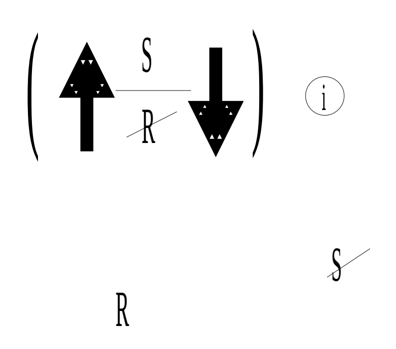
Et déjà dans le *Séminaire IV*, là même où il expose l'opération de la signifiantisation, il ne peut pas ne pas faire appelle à un facteur qui explique, en définitive, que le savoir qu'il y a dans le réel ne conduit pas, ne permet pas, ne facilite pas, n'ouvre pas à l'accès à l'autre sexe.

Les raisons que Lacan a pu en donner, je donne celle-là, parce que c'est sa fleur dans ce *Séminaire IV,* ça a toute sa séduction parce que c'est un appel fait à Freud, la période de latence, le fait que l'objet premier se trouve signifiantisé et ensuite se met à perturber les relations d'objet du sujet, à savoir que l'ombre portée de l'objet primordial continue d'infecter les relations qu'il peut entretenir.

Mais dégagé précisément comme un fait de structure, ce qu'il dégage c'est que il y a là un savoir qui ne programme pas l'accès à l'autre sexe. Et donc c'est ce que justifie Lacan, à l'autre extrême de son enseignement, de le dégager, comme telle, cette faille du programme, épistémique dans le réel. De le dégager comme tel avec une proposition qui s'inscrit dans ce lieu même, à savoir : la sexualité fait trou dans le réel.

C'est-à-dire que concernant - je le traduis ainsi - concernant l'accès à l'autre sexe, il n'y a pas de programme inscrit dans le réel. La proposition selon laquelle la sexualité fait trou dans le réel, c'est ce qui radicalise ce que Lacan expose à partir de la période de latence et c'est le principe de proposition universelle nouvelle comme, par exemple, si ça rate, dans la sexualité, si ça rate c'est pour chacun. Ou encore personne ne s'en tire bien, c'est-à-dire un universel du ratage.

Ce qu'il présente au cours de son enseignement comme un certain nombre de remarques de bon sens, de remarques empiriques, il a finalement frappé d'une formule qui est en fait une universelle négative, " il n'y a pas de rapport sexuel ", ce qui désigne, vise le réel où il n'y a pas de savoir, c'est-à-dire un réel qui échappe à la signifiantisation, à l'*Aufhebung* signifiante et que, précisément, l'*Aufhebung* phallique laisse de côté.



Ce que je veux marquer là, à quel point ça s'inscrit, ça prend le point d'insémination de ce fameux : " il n'y a pas de rapport sexuel ", est là d'emblée et même vissé à cette donnée aussi triviale que cet emprunt qu'il peut faire à la période de latence chez Freud.

C'est, en fait, un renversement radical, qui pose que le semblant signifiant-signifié, le semblant s'inscrit là où, dans le réel, il n'y a pas de savoir. Si je veux compléter mon second algorithme, le préciser, je dirais que c'est le trou du réel qui détermine ce qui peut s'inscrire alors de semblant.

(Trou du) Réel
―――――
semblant ↓

C'est vraiment l'absence du rapport sexuel comme une formule qui fait défaut comme programme dans le réel, c'est de là que s'inscrivent et qu'on peut rendre compte du foisonnement du signifiant et du signifié.

Si simple que ce soit, je ferai déjà remarquer que ça comporte, dans ces développements, un renversement de la métaphore paternelle. La métaphore paternelle suppose que la jouissance de la mère, inscrite DM mais " D " majuscule, soit dominée par le signifiant du Nom-du-Père. Dans la perspective du second algorithme, au contraire, cette métaphore paternelle est renversée et c'est ce qui permet à Lacan de dire, non pas par hasard mais d'une façon logique, que le Nom-du-Père n'est que le nom entre autres, il dit de la déesse blanche, la déesse blanche il fait référence à Robert Grave (à vérifier), c'est la déesse mère des religions primordiales, antérieures aux religions du Nom-du-Père. Je ne sais pas s'il a bien fait de dire ça, j'en suis un peu coupable parce que c'est moi qui lui avait donné le livre de Robert Grave qui s'appelle *White Godess.* Je le lui avait donné parce que j'en étais un peu embarrassé, je le lui avait donné parce que c'était un livre qui disait le contraire de ce qu'il racontait, il faut dire. Donc je n'ai pas cru mieux faire à l'époque que de lui donner mon livre, et il en avait fait ça. Je lui donné ça au début des vacances, à la fin des vacances il en avait ça que le Nom-du-Père n'est que le nom entre autres de la déesse blanche, l'Autre à jamais dans sa jouissance. Et je prends ça exactement comme un renversement de la métaphore paternelle, c'est-à-dire qui fait voir que le Nom-du-Père n'est qu'un semblant inapte à maîtriser le réel dont il s'agit, que le Nom-du-Père n'est qu'un nom assigné entre autres à la jouissance totalement autre.

Ce renversement donc, dont j'indique qu'il va jusqu'à mettre en cause la radicalité de la métaphore paternelle et qui va jusqu'à, en effet, permettre d'établir une perspective où névrose et psychose apparaissent comme des modalités diverses d'établir des semblants pour maîtriser, en vain, le réel, ce renversement débouche sur un ravalement du champ du langage et de la fonction de la parole. C'est ce qui conduit Lacan à poser que tout ce qui fait sens n'est que de l'imaginaire, que l'appareil même du signifiant et du signifié - je le traduis ainsi - n'est que semblant, au regard du réel. Et également un ravalement de tout ce qui est savoir par rapport au réel.,

C'est aussi bien ravalement de l'inconscient, et c'est bien pourquoi Lacan, dans son dernier enseignement, se propose comme perspective au-delà de l'inconscient, pour autant que l'inconscient suppose toujours un savoir, qu'il est réductible à un savoir. Disons que l'inconscient est lié à l'appareil signifiant signifié et même la valeur que Freud a donné à l'interprétation est bien faite pour le mettre en valeur.

Et c'est ce qui conduit Lacan à dire, c'est une phrase dont les perspectives sont en quelque sorte abyssales : « ce qui fonctionne vraiment, *dit-il, dans son Séminaire*

de L'insu que sait de l'une-bévue etc., ce qui fonctionne vraiment n'a rien à faire avec ce que je désigne du réel. » Cette opposition entre le fonctionnement, disons d'un savoir, d'un engrènement des signifiants, est distinct de ce qu'il désigne de façon problématique du savoir.

C'est-à-dire que ça ne suppose pas cette référence au réel qui reste, chez Lacan, une référence problématique en même temps que problématisante, c'est-à-dire c'est la référence à partir de laquelle on peut problématiser tout ce qui est de l'ordre de l'articulation du signifiant et du signifié.

Elle n'a peut-être que le statut de symptôme, dit Lacan, et même de son propre symptôme par rapport au signifiant et au signifié. On saisit pourquoi c'est une référence problématique, c'est que, d'un côté c'est une sorte de déduction à partir de l'inconscient, c'est l'inconscient même qui apparaît comme une réponse faite au réel, au niveau du semblant, une réponse faite au trou du réel, une réponse faite au niveau du semblant, une réponse qui tient à l'effort vain pour faire signifier l'absence de programmation sexuelle au niveau du réel, comme une déduction à partir de l'inconscient mais peut-être même une invention.

(Trou du Réel)
______
(semblant) l'ics

Alors évidemment le réel, poser le réel suppose le rapport même du signifiant au signifié et, de temps en temps dans ses dernières années Lacan souligne le paradoxe qu'il y a même à offrir comme une idée la notion du réel, puisque, dès qu'on l'offre comme une notion, on peut dire qu'elle est d'elle-même prise dans l'articulation et dans les glissements du rapport du signifiant au signifié.

C'est pourquoi je prends au sérieux ce que Lacan formule dans son *Séminaire,* à savoir, je le cite " il n'est pas sûr que ce que je dis du réel soit plus que parler à tort et à travers ". Ça me paraît désigner exactement, cette réabsorption de la notion du réel par l'articulation signifiant et signifié.

(Signifiant / signifié) ← (trou du Réel)
semblant (l'ics)

C'est ce qui explique que Lacan ne l'ait laissée qu'en filigrane de son enseignement, cette notion du réel, comme une position exactement extrême, c'est un terme qu'il emploie une fois, qui permet de prendre à l'envers les fondements mêmes de la psychanalyse.

Il n'offre pas le réel comme un concept fondamental de la psychanalyse. Il propose en filigrane le signifiant du réel comme l'envers des fondements de la psychanalyse. C'est pourquoi il peut présenter sa tentative comme celle de dire le vrai sur le savoir, c'est-à-dire le vrai sur l'inconscient, et c'est en effet ce qu'il s'est proposé au début de son enseignement, de dire sur l'inconscient qu'il tenait à l'articulation du signifiant et du signifié. Mais il ne dit pas que sa tentative soit de dire le vrai sur le réel et qu'il se trouvait devant cet abîme de ce qui peut se dire sur le réel sans prétendre à ce que ce soit le vrai.

Il a d'ailleurs donné une version de ça, en montrant et en démontrant son nœud borroméen, c'est-à-dire

en essayant de trouver une voie qui soit autre que de dire le vrai sur le réel mais de montrer le réel et ses articulations distinctes de celles du signifiant et du signifié.

C'est dans la même veine qu'il a pu faire apercevoir et miroiter que tout ce qui se dit est une escroquerie. C'était un enseignant qui disait ça, et c'est une parole limite qui ne peut s'inscrire que par rapport au réel et qui veut dire : tout ce qui se dit est du semblant par rapport au réel. On voit, aussi bien, que situer l'inconscient par rapport au réel est tout à fait distinct que de le situer par rapport à l'Autre.

Le situer par rapport au réel, c'est dire que l'inconscient est foncièrement un soliloque, que l'inconscient c'est parler tout seul dans le semblant pour se défendre du réel. C'est rendre la psychanalyse impossible ou c'est faire de la psychanalyse, exactement, une exception. Le dernier enseignement de Lacan est sur ce tranchant. Ou bien la psychanalyse est impossible, c'est-à-dire qu'elle n'exploite que les rapports du signifiant et du signifié, qui ne valent que semblant par rapport au réel, ou bien alors la psychanalyse est une exception, ou bien alors le psychanalyste est capable de déranger, chez un sujet la défense contre le réel. Et, être analysant, c'est consentir à recevoir d'un psychanalyste ce qui dérange sa défense.

Ce qu’il s'agit, cette année, d'explorer, avec des moyens qui nous laissent, il faut dire, un peu à bout de souffle, c'est que le pendant de la proposition " l'Autre n'existe pas " que jadis j'ai commenté avec Éric Laurent, est balancé par la proposition qu'il y a le réel. C'est du réel et de la défense contre ce réel qu'il s'agit dans la psychanalyse.

Lacan a indiqué très clairement le choix qui s'offre au sujet, si l'Autre n'existe pas et s'il y a le réel. Il a exposé les deux positions fondamentales qu'il est possible de prendre à l'endroit du réel dans les termes suivant - ou bien c'est la folie, ou bien c'est la débilité mentale. Eh bien c'est entre folie et débilité mentale que nous cheminerons le reste de cette année.

À la semaine prochaine.

Fin du cours de J.-A. Miller du 251198.
(second Cours)

(titre ?)

Jacques-Alain Miller

Troisième séance du *Cours*

(mercredi 2 décembre 1998)

III

Je vous ai présenté, la dernière fois, une petite construction de départ pour mettre en place les rapports du réel et du semblant et je me suis arrêté à désigner ces rapports du terme employé par Lacan - très important que c'ait été employé par Lacan - d'exclusion.

Je le porterais au tableau sous cette forme, en utilisant le symbole de la double barre auquel je donne ce sens d'exclusion.

R // semblant

Pourtant, un rapport qu'il s'agit de sophistiquer, de compliquer, afin de cerner au plus près ce qu'il en est des phénomènes qui se produisent dans l'expérience analytique. C'est pourquoi j'ai dit que c'était une construction de départ. J'ai cru apercevoir que ce qui avait retenu, c'était la pointe de ce que j'avais pu dire la dernière fois, à savoir que la tâche de l'analyste, l'effet de son acte pouvait être ainsi qualifié de *déranger la défense*. En effet, cette expression avait le mérite d'indiquer l'orientation de la pratique si celle-ci se repère sur l'antinomie du réel et du semblant. Ce que j'ai dû amener au départ, en effet, peut paraître marqué au coin d'une certaine abstraction. Il y a toujours une allure d'abstraction lorsqu'on s'efforce de conceptualiser et d'articuler les uns par rapport aux autres les concepts. Et donc on s'est - me semble-t-il - raccroché à cette indication qui, elle, marquait l'incidence de ce dont il s'agit dans la conduite de la cure.

Direction de la cure : déranger la défense. Je le signale : ça n'est pas pour le démentir, c'est pour le valider. En effet, déranger la défense est, à mon avis, l'orientation majeure de la pratique qui s'ensuit du dernier enseignement de Lacan.

Sa traduction, la traduction pratique de ce dernier enseignement, de ses paradoxes, voire des impasses cultivées qu'il énonce, conduisent à cette orientation de la pratique concernant la défense.

Déranger la défense est donc la façon dont j'ai définit la dernière fois l'opération analytique, le cœur, la matrice même de l'opération analytique. Ça n'est rien d'autre qu'une lecture de Lacan, car cette expression est articulée en clair dans le dernier enseignement de Lacan et c'est exactement rien de plus et rien de moins qu'une ponctuation de ce dernier enseignement.

Cela veut dire que, dans le flux de ce qu'il y a pu énoncer, je distingue cette proposition et j'entends montrer à la fois sa pertinence et son caractère majeur dans l'orientation de la pratique.

Je signalerais tout de suite ce que ça ne veut pas dire, les expressions sur quoi ça s'enlève, ce déranger la défense. Ça ne dit pas interpréter la défense et, si vague, si approximatif, si flou que soit ce terme de déranger, il a au moins cette valeur de se distinguer de l'interpréter et, si nous voulons compléter cette procédure anthonimique, à défense j'opposerais le refus.

Déranger la défense

Interpréter le refoulement

Le dernier enseignement de Lacan vise en effet dans le sujet un autre point, une autre zone que celle du refoulement. C'est la zone qui est traditionnellement qualifiée dans la psychanalyse de défense et à quoi il faut croire que, pour Lacan lui-même, le terme d'interprétation, avec ce qu'il comporte d'effets de sens, d'effets de vérité, ne convient pas.

Voilà ce qui précise notre recherche, dans le sens d'une pratique de la cure qui s'oriente sur l'antinomie du réel et du semblant et qui, de ce fait, à mon sens, dévalorise ou au moins resitue ce qui est de l'ordre de *interpréter le refoulement.*

C'est une autre direction de la cure, un privilège accordé au réel sur le semblant. En même temps, il faut que ce soit de la bonne façon. La bonne façon n'est pas facile à cerner, elle est moins facile à cerner que la mauvaise et c'est pourquoi j'aurais l'occasion de marquer la mauvaise et sa conséquence dans la cure, qui avait été historiquement repérée sous les espèces du transfert négatif, expression qui est elle-même certainement sujette à caution, mais que j'entends remettre à sa place comme d'une conséquence dans la cure de déranger la défense de la mauvaise façon. Là, fort heureusement, les exemples sont à foison. Voilà le cadre qui vous indique dans quel sens j'entends poursuivre l'investigation de cette année.

Mais, pour y introduire, je vais m'arrêter un instant sur ce *déranger la défense* qui a très justement crevé l'écran et auquel j'ai adjoint, à l'instant, ce *Lacan l'a dit*. Ah ! C'est fort important le *Lacan l'a dit*. On s'inquiète, à l'occasion, de ce que je puisse dire quelque chose que Lacan n'a pas dit, ce qui borne de façon exactement suspicieuse ce que je peux être amené à vous exposer ici.

Lacan l'a-t-il dit ? est le mot d'ordre de ce soupçon et d'ailleurs, le soupçon est une façon de qualifier précisément le transfert négatif. Le transfert négatif, c'est un transfert : ça veut dire qu'on s'occupe de très près et d'autant plus de ce dont il s'agit, simplement pas sous les espèces de la bienveillance. Mais sans doute faut-il, à partir du fait du transfert négatif, disjoindre sérieusement le transfert et la bienveillance.

Le transfert négatif a émergé ainsi pour les analystes, dans l'histoire de leur pratique, comme une surprise. La première surprise, ça avait été le transfert lui-même qui, pour Freud, vous le savez, n'était pas attendu. Il avait la notion que la recherche en action dans l'expérience analytique devait être d'ordre théorétique, une recherche de savoir pur, où il s'agissait de dégager une vérité et puis il a vu émerger, il en témoigne avec surprise, le phénomène qu'il a qualifié de transfert. Eh bien il y a eu une seconde surprise ensuite qui a passionné ses élèves à partir des années vingt et qui a été que le transfert pouvait prendre une forme négative, hostile.

Le soupçon n'est pas une mauvaise façon de qualifier le fait de ce transfert, au moins jusqu'à ce qu'il culmine dans l'interruption de l'analyse et Freud a été assez honnête homme pour nous transmettre toute une série de cas de sa pratique où on peut observer l'émergence du transfert négatif, ses causes et puis la conséquence sous la forme de l'arrêt de l'analyse, à

savoir de la décision du patient de s'en aller et de le laisser en plan.

Souvent, lorsque nous traitons des cas de notre pratique et que nous évoquons l'interruption de l'analyse, en fait, on peut trouver à l'œuvre, même si nous avons cessé de l'appeler ainsi, on peut voir à l'œuvre et parfois cette œuvre est invisible, sans doute, discrète, reste innommée, on peut voir à l'œuvre le transfert négatif.

Si je compte l'amener aujourd'hui dans ce cours, c'est que le transfert négatif connote un rapport au réel dans l'expérience analytique.

Donc ce transfert négatif, on peut en avoir l'expérience dans la psychanalyse à différents niveaux et si son action est volontiers discrète dans l'expérience clinique, elle est à l'occasion manifeste, même criarde dans l'expérience institutionnelle de la psychanalyse. Ce qui fait que c'est un thème dont je peux dire qu'il est d'actualité.

Mais Lacan l'a dit, Lacan l'a-t-il dit ou pas ? C'est, apparemment, un énoncé qui relève du transfert positif à l'endroit de Lacan et qui n'est pas le propre des analystes puisque bien avant Lacan on avait déjà isolé la fonction, et spécialement dans l'enseignement, du *magister dixit.*

Le maître l'a dit, ou encore un maître l'a dit puisque il est arrivé spécialement hors des sectes, c'est-à-dire dans l'université, discours qui a justement été inventé pour surclasser les sectes, il est arrivé dans ce cadre qu'il y ait plusieurs maîtres et qu'il ne disent pas la même chose, d'où le problème d'accorder leur *pronunciamiento*. L'université a commencé comme ça, comme on en a la marque la plus probante dans la somme de Thomas d'Aquin, qui est précisément faite du problème d'accorder les différents *magisters* qui ont pu se prononcer sur tel ou tel phénomène, et de les accorder en distinguant des pertinences, des niveaux de la réalité.

Certainement dans la psychanalyse, le *magister dixit* de Freud et celui de Klein et celui de Lacan ont une prégnance spécialement forte au point que Lacan, dans sa rénovation de la psychanalyse, a pris soin d'inscrire ses novations sous l'égide du *magister dixit* de Freud, quitte à pratiquer un certain nombre de forçages de l'énoncé.

Le *magister dixit* qualifie un énoncé en le validant par son énonciation. C'est ce que Lacan indique dans sa matrice du discours de l'université quand il inscrit S_2 comme le savoir, les énoncés du savoir, au dessus d'une ligne, parce que ces énoncés sont manifestes, mais qu'il cachent qu'il s'inscrivent sur un S_1, sur le signifiant du maître.

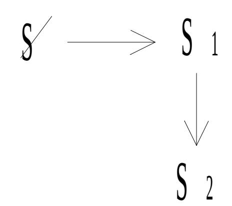
$$\left\{ \frac{S_2}{S_1} \right.$$

J'y vois ici l'indication même, la structure même du *magister dixit.* L'énoncé de savoir s'impose d'être supporté par l'énonciation du maître. Cette structure s'impose en toute matière où la démonstration défaille, où la démonstration n'est pas en activité, nous en faisons spécialement l'épreuve dans la psychanalyse. Démonstration, il faut donner à ce terme sa pleine valeur et, pour pas être trop compliqué, référons la aux éléments d'Euclide qui ont apporté dans notre culture le concept de la démonstration et qui en ont accomplis, on ne peut pas dire la démonstration, ce serait trop dire que les éléments d'Euclide ont

accomplis la démonstration de la démonstration, mais ils en ont accomplis au moins la monstration et c'est quelque chose dont il y a lieu de rendre compte, qu'en définitive on ne peut pas aller au-delà de la monstration de la démonstration.

Ils ont apporté un mode du savoir qui a eu pour signe et qui a prétendu annuler l'énonciation et s'inscrire par là même comme une sorte de réel du symbolique. Cette énonciation annulée, à savoir qu'on peut refaire la démonstration, en oubliant celui qui vous l'a enseigné, que celui qui vous l'a enseigné apparaît comme un trognon superfétatoire dont on peut faire l'économie, cette énonciation annulée s'est reportée sur le nom des théorèmes qui sont, lorsque leur mérite apparaît spécial ou que l'origine est bien identifiée, indexés par des noms propres.

On procède à une démonstration quand on définit un ordre de langage, qu'on dispose une chaîne signifiante de telle sorte qu'on ne puisse pas ne pas conclure que. C'est la gloire de ce signifiant dont j'avais fait jadis le nom d'un Cours, *Donc*. Une démonstration, c'est l'organisation, la manifestation d'une nécessité qui ressortit du signifiant, où le signifiant fait oublier son arbitraire et aussi sa sophistique. Une démonstration prend son départ, toujours, d'un *ex nihilo.* On efface tout. Et c'est pourquoi ce qui est le plus manifeste d'une démonstration, c'est le vide qu'on peut connoter de S barré, à partir de quoi s'institue une manipulation du signifiant comme tel, que j'écrirais aussi S_1, et qui délivre un savoir, structure qui est en elle-même apparaît distincte de celle que tout à l'heure j'ai rappelée, du discours de l'université, structure qui, dans ses éléments, est parente de la structure de discours que Lacan a qualifiée du discours de hystérique, notant lui-même, et c'est sur cette indication que je fais ce développement, que la science s'articule sur un discours parent de celui de l'hystérie.



Cet effacement initial n'empêche pas qu'il faille pourtant la langue commune pour introduire le signifiant et sa manipulation pour en prescrire l'usage. Il faut qu'il y ait quelque chose de commun entre le démonstrateur, le sujet de la démonstration et son public.

C'est dire que le signifiant ne se soutient pas tout seul, même dans la démonstration et que, précisément, la pratique de la démonstration ne fait que mettre d'autant plus en évidence que le signifiant ne se soutient pas tout seul et que le savoir obtenu n'est pas de pure convention ou plus précisément qu'il n'est pas de pure convention, qu'il n'est pas d'artifice signifiant, et je me permet là de vous rappeler entre parenthèses que Lacan qualifie la situation analytique de convention, il l'a qualifiée exactement de situation convenue, il n'est pas de convention ou d'artifice qui ne s'établisse sur un usage préalable.

Quel que soit là le discours, au sens artificiel de Lacan, y compris des quatre discours de Lacan, lui-même rappelle, de tout son enseignement, que l'usage est préalable. Et donc on peut en faire quatre si on veut, il n'empêche que

l'usage, avec l'article défini, l'usage est préalable, y compris à ses quatre discours.

Le préalable de l'usage, c'est le sens que je donnerai au mathème de Lacan, grand S de A barré qui écrit avec le A barré, par convention certainement, qui inscrit l'incomplétude du savoir précisément par rapport à ses fondements. Il faut savoir qu'il n'y a pas de savoir *selfcontained,* il n'y a pas de savoir tout compris, si je puis traduire ainsi. De ce point de vue, c'est comme si toujours du signifiant manque et spécialement le signifiant fondement de la démonstration.

Dans cette introduction, je vous inviterais à réfléchir un moment à la structure pure que j'écris ainsi, à savoir un grand S précédent une parenthèse vide.

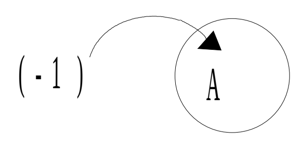
S (….)

Cette structure, c'est un petit appareil signifiant qui, en l'occurrence, permet exactement de désigner le manque du signifiant que là je rends visible par ce vide, par un signifiant. Par conséquent ce petit appareil, tout à fait réduit, est un appareil qui permet de désigner le manque de signifiant par un signifiant.

On peut dire qu'au delà des différents endroits où, dans l'enseignement de Lacan, vous en trouvez la marque, vous la trouvez dans les *Écrits*, vous la trouvez dans le *Séminaire V* de Lacan, où nous assistons à la naissance de ce petit appareil, chez Lacan, en dehors même des occurrence explicites de ce petit appareil, j'y vois une matrice très générale, une modalité constante de l'enseignement de Lacan.

Lorsque Lacan l'introduit, il souligne le caractère paradoxal de ce signifiant en quelque sorte supplémentaire par rapport à cette totalité en défaut. Ça le conduit, par exemple, à dire que ce signifiant supplémentaire est symbolisable par l'écriture moins un, qu'il y introduit le caractère négatif, et ce moins un serait, dit-il, inhérent à l'ensemble des signifiants.

Il emploie d'autres métaphores, en particulier, considérant alors le cercle qui enfermerait l'ensemble des signifiants, il essaye de situer ce moins un comme - expression un peu mystérieuse - un trait qui se tire de son cercle sans pouvoir être compté parmi les signifiants.



Donc à la fois inhérent, puisqu'il appartient à cette fermeture de l'ensemble, mais sur un mode incomptable. Mais c'est aussi bien ce que nous pouvons reconnaître, la même structure, lorsque Lacan isole ce qu'il appelle S_1, c'est un paradoxe, c'est une des valeurs de ce signifiant S_1 qui apparaît bien être comptable puisque qu'il serait articulé à S_2 mais que Lacan utilise à l'occasion comme comptable à part, c'est-à-dire comme un un tout seul et ce S_1 lui sert, en particulier, à transcrire, tout en respectant le *Freud l'a dit*, un des modes de l'identification distingué par Freud. C'est aussi bien ce signifiant qui peut s'incarner sur des espèces du nom propre qui n'a pas d'autre signification que son propre énoncé, etc. Autrement dit ce petit appareil est susceptible d'ouvrir à différentes interprétations et valeurs de ce signifiant supplémentaire.

Mais dans tous les cas, il désigne une certaine difficulté inhérente au

lieu du signifiant, une certaine difficulté inhérente - généralisons - à l'articulation du signifié et du signifiant, que en un certain point on constate la défaillance de l'univers de semblant. Ce petit appareil donne une solution à cette défaillance, à savoir rétablir un signifiant supplémentaire dont le signifié est finalement cette défaillance, signifiant supplémentaire qui se trouve articulé sous des modes réthoriquement complexes, avec cet ensemble.

S (.......)

(-1)

inhérent

S_1 — S_2

nom propre

Ce que j'appelle mode réthoriquement complexe c'est toutes ces phrases sur lesquelles on s'est cassé la tête pendant des années et dont je vous ai cité quelques des formules rhétoriques. Le mathème est simple mais il est flanqué de formules rhétoriques complexes, paradoxales, qui essayent d'indiquer à la fois une appartenance, mais sous un mode spécial qui préserve une position à part. On peut dire que cette disposition est absolument répétitive et constante dans l'enseignement de Lacan.

J'ai moi-même apporté mon lot aux essais qui ont pu être faits pour aligner ces formules de Lacan, les aplatir un peu, les raisonner et ce j'essaye d'apporter maintenant, c'est une réflexion sur cette structure en tant que telle, la structure de cet appareil là. J'essaye d'apporter cette réflexion maintenant parce que l'articulation du réel et du semblant me semble de nature à permettre cette perspective. Si je considère cette structure comme telle, indépendamment donc de la rhétorique dont elle peut être entourée, j'observe qu'elle dispose en elle-même un certain au-delà, que le grand S prend sa valeur sur ce dessin d'être placé au-delà et extérieur à ce qui est supposé venir s'inscrire à cette place vide, circonscrite par les parenthèses.

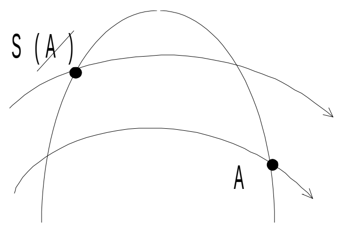
S (....)

Cette structure, c'est une structure de l'au-delà, la structure meta.

meta S (....)

C'est le suffixe que vous trouvez dans métaphysique comme dans métalangage et cette structure méta implique, comporte en elle-même une stratification entre ces deux éléments, le grand S et la partie entre parenthèses, une distinction de niveau, exactement une dénivellation. Si on suit l'usage à quoi Lacan met ce mathème, on peut dire que ce petit appareil permet de dire que ce qui n'existe pas au niveau zéro - en l'occurrence un manque de signifiant - existe au niveau n1, c'est-à-dire comme signifiant du manque de signifiant. C'est un petit appareil qui permet de faire exister ce qui n'existe pas.

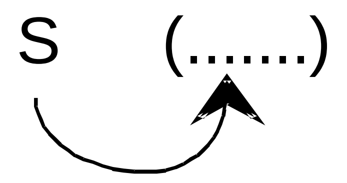
Au niveau purement structural, on peut dire que son principe se retrouve dans le graphe de Lacan, avec ses deux niveaux et qui inscrivent en un point grand A et en un autre grand S de A barré. Mais la structure même de ce dédoublement, ce que j'avais déjà appelé l'an dernier la structure avec au-delà est résumée dans ce petit appareil signifiant.



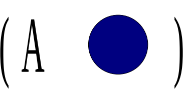
Ça vaut non seulement pour ce qui n'existe pas au niveau n0, ça permet également de, ce qui existe au niveau zéro, de le reporter à un niveau 1. Par exemple ce qui existe comme réel ou comme imaginaire dans la parenthèse peut se trouver exister comme signifiant au niveau de ce grand S.

meta S (.......)
n_1 n_0

C'est l'opération que j'ai évoquée la dernière fois de la symbolisation. Autrement dit : sur cet appareil, on peut opérer un changement de statut des éléments. L'avantage - on peut dire ça comme ça - de reparcourir ce mathème aujourd'hui bien connu de cette façon, c'est qu'on s'aperçoit aussitôt, ou après un petit moment de réflexion que je vous épargne, qu'il a un autre rapport qui est prescrit par cet appareil, c'est le rapport d'extimité, à la seule condition qu'on pose que ce terme, apparemment supplémentaire ou dénivelé, est réinscrit à l'intérieur même de la parenthèse.



On trouve cette opération accomplie chez Lacan, cette réinclusion du terme de niveau n1. C'est, par exemple, ce que Lacan qualifie d'exclusion interne. C'est aussi bien ce qui introduit dans cette parenthèse ce qu'on pourrait appeler un plis, une dénivellation, mais inhérente à ce qu'il y a dans la parenthèse et qui donc oblige à distribuer un espace inhomogène. C'est cette réinclusion, à l'intérieur du terme supplémentaire, c'est-à-dire que cette matrice peut nous donner ou bien le dédoublement, elle nous donne tantôt la dénivellation qu'on observe ici, ou elle nous donne tantôt le rapport d'extimité qu'on pourrait inscrire ainsi, à côté de ce A, dans la même parenthèse, un élément exclu à l'intérieur.



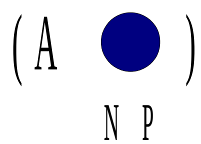
C'est la position que Lacan a appelée d'extimité et qui nous dirige vers une sorte de vacuole, interne à l'espace déterminé par ces parenthèses. Ce terme, réinclut, on peut dire que c'est le véritable autre de l'Autre, le vrai.

On peut suivre, dans le *Séminaire V* de Lacan, dans le détail, un raisonnement qui conduit à la détermination de cet autre de l'Autre. Il est d'abord pensé, par Lacan, et son usage est déterminé par sa théorie de la psychose. Vous voyez dans le *Séminaire V* que c'est au cours d'une discussion à propos de Bateson et des limites qu'on peut découvrir à son double *bind* que Lacan introduit exactement la notion de l'autre de l'Autre.

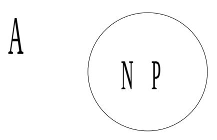
Il s'appuie, pour ce faire, sur une considération de Madame Pankow, tout ça a aussi son intérêt d'être fait en 1957, bien avant que et Bateson ait été répandus en France et que Gisela Pankow ait développé son œuvre, il s'appuie sur le propos de Madame Pankow qui dit « Il n'y a pas, chez Bateson, la parole qui fonderait la parole en tant qu'acte ». Lacan l'approuve, en modifiant un

peu son propos, pour dire : on ne peut pas penser - je traduis - le lieu du signifiant si on n'inclut pas dans le lieu du signifiant le signifiant qui valide l'ensemble du savoir, qui fait que la parole qui s'émet est vraie comme telle.

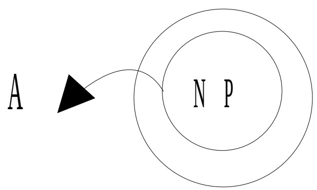
Et exactement ce qu'il amène au titre de ce terme c'est le Nom-du-père et, à suivre le *Séminaire,* on s'aperçoit que la première définition qu'il donne du Nom-du-père, c'est d'être précisément l'autre de l'Autre, à savoir le signifiant qui dans l'Autre valide ce qu'il en est du signifiant comme vrai, donc opère sous la domination du vrai.



« C'est ce que j'appelle le Nom-du-Père, c'est-à-dire le père symbolique. C'est un terme, *dit-il, page 146,* qui subsiste au niveau du signifiant qui dans l'Autre, en tant qu'il est le siège de la loi, représente l'Autre. C'est le signifiant qui donne support à la loi, qui promulgue la loi. C'est l'autre dans l'Autre ». Un peu plus tard dans le texte, on trouve l'expression l'autre de l'Autre, et ce qui atteste la formule, c'est la dernière page de sa *Question préliminaire* où il attend la dernière page de sa *Question préliminaire* pour donner la définition du Nom-du-Père et il la donne ainsi, c'est vraiment le cinquième paragraphe avant la fin de son grand écrit, qu'il commente dans le Séminaire « Le signifiant qui dans l'Autre en tant que lieu du signifiant est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi ». Le schéma que Lacan a alors en tête c'est le suivant, ici l'ensemble des signifiants et dans cet ensemble des signifiants, il y a le signifiant du Nom-du-Père qui a pour propriété de valider l'ensemble des signifiants de l'Autre.



C'est l'autre de l'Autre conçu comme signifiant, c'est-à-dire comme un parmi les autres dans l'Autre, et c'est ce qui lui permet d'apporter sa doctrine devenue classique de la psychose, comme quoi la psychose, c'est l'absence de ce signifiant du Nom-du-Père jamais inscrit parmi les signifiants de l'Autre, c'est la forclusion de ce signifiant du Nom-du-Père.

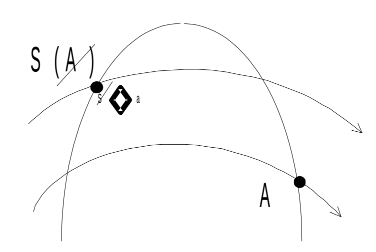


C'est d'autant plus frappant que le reste du *Séminaire,* la même année, Lacan crée son mathème de grand S de A barré, et pas du tout pour indiquer là que c'est le mathème de la psychose, comme ça pourrait l'être, le signifiant est hors, il y a un signifiant qui manque dans l'Autre, ça pourrait être le mathème de la psychose mais, au contraire, il l'introduit comme la règle, comme étant de règle. Il l'introduit d'une façon d'ailleurs approximative page 317 du *Séminaire,* comme un autre signifiant privilégié que le Nom-du-Père et il indique que la nature de l'Autre est changée par le fait de cette barre qu'il a mis dessus et qu'il n'est pas purement et simplement le lieu de la parole, de ce fait, mais qu'il serait comme le sujet, ce A barré indiquerait que l'Autre est comme le sujet, impliqué - je le cite - dans la dialectique située sur le plan phénoménal de la réflexion à l'endroit du petit autre. Et puis, au

cours du *Séminaire* vous avez d'autres valeurs qui sont données à ce mathème, il signifierait la castration de l'Autre, il signifierait que l'Autre a un désir comme le sujet lui-même, donc il n'est pas l'Autre théorétique et abstrait, et finalement qu'il signifie qu'il n'y a pas d'autre de l'Autre, qu'il n'y a pas d'Autre absolu.

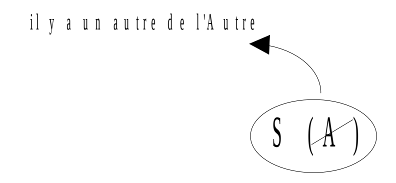
Si vous suivez le *Séminaire,* ça introduit une équivalence du grand Autre et du sujet, que le sujet n'a pas comme partenaire le tout Autre, qu'il n'a pas comme partenaire un Autre complet, il a comme partenaire un Autre qui a un désir, un Autre qui a aussi affaire à la castration, etc., mais il introduit foncièrement - c'est comme cela que je le retraduis aujourd'hui - une extimité de l'Autre.

En définitive, on peux dire que, sous des formes diverses, le *Séminaire VI* conduit à la proposition que le grand Autre a un extime. C'est très indicatif comment, au début, Lacan l'amène en disant que ça a rapport avec la dialectique à l'endroit du petit autre. Il veut dire : le grand Autre lui aussi a rapport avec l'instance fantasmatique du petit autre que sur son graphe il inscrit ici, S barré poinçon petit a.



Dans cette phrase, Lacan indique : eh bien dans le grand Autre aussi le fantasme est présent et, comme il le dit dans ses écrits, le fantasme a au moins un pied dans l'Autre. Un pied dans le grand Autre, c'est la même structure.

Cette indication nous permet de formuler - je vais l'écrire – que, s'il n'y a pas d'autre de l'Autre avec un grand A, il y a un autre de l'Autre avec un petit a.



La grande négation de l'Autre de l'Autre que comporte ce schéma oblige à formuler une proposition positive qui est là d'emblée chez Lacan, qui est d'inscrire dans l'Autre une altérité qui n'est pas de son redoublement, qui est d'un autre ordre que de l'ordre signifiant.

Ça dit : l'Autre n'est pas complet, il y a autre chose, le fait qu'il y ait autre chose le rend inconsistant. Il n'y a pas de fondement pur du savoir et donc ça dirige, en effet, vers un autre fondement et vers un autre élément qui n'est pas de signifiant pur.

Par exemple, c'est déjà ce que le fait du transfert nous fait voir. Qu'est-ce qui fait adopter l'éthique de la démonstration dans notre culture ? Ce n'est pas qu'on a pu démontrer que la démonstration valait mieux que la rhétorique, ce qui a imposé la démonstration, c'est le transfert dont cette pratique du signifiant a été l'objet.

En définitive, c'est le transfert qui a fonctionné comme Nom-du-Père, qui a fonctionné comme cet élément qui vérifie et qui rend vrai, qui valide. Ça n'est pas le pur signifiant qui a opéré ça, c'est le fait du transfert.

Et, à cet égard, c'est la valeur que l'on peut donner à écrire ici autre avec un petit a, c'est qu'il y a dans l'autre du signifiant une impureté, à cet égard, une impureté extime.

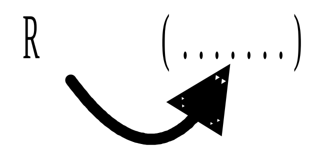
C'est ce que Lacan, après-coup, a tenté de conceptualiser sous les espèces de l'objet petit *a,* d'abord imaginaire et on voit dans le *Séminaire* qu'en effet ce petit autre du grand Autre est d'abord développé par Lacan comme étant le personnage petit *a,* imaginaire.

Et, c'est la même réflexion qui se poursuit plus tard dans son Séminaire *D'un autre à l'Autre* où il essaye de rendre compte de leurs différences de statut en jouant sur l'article défini et l'article indéfini et sur la lettre, la majuscule petit a et grand A, c'est-à-dire deux statuts de l'Autre, un statut signifiant de l'Autre, indiqué par la lettre majuscule et un statut non signifiant de l'autre, un statut extime de l'autre indiqué par la minuscule.

En même temps, on peut dire que dans son enseignement, Lacan a poussé jusqu'au bout la tentative de faire fonctionner le terme extime petit *a* sur le modèle des signifiants. Il a essayé, en effet, de le faire fonctionner comme un signifiant de l'Autre barré et c'est sa tentative dite des quatre discours. Les quatre discours, c'est une combinatoire où le terme extime, petit *a,* fonctionne exactement comme les signifiants, avec l'indication : mais attention ça n'est pas un signifiant.

Autrement dit c'est la tentative limite de Lacan, dans les années 70, de faire fonctionner petit a comme un signifiant. Et puis après, c'est les limites de cette tentative qui le conduisent dans son *Séminaire XX* à récuser son propre objet petit *a,* à le récuser comme n'étant que semblant, c'est-à-dire comme ne capturant pas ce dont il s'agit dans le réel. C'est de rebondir sur les limites de cette tentative que Lacan a pu poser, là, que le sens était l'Autre du réel, c'est-à-dire qu'il a pu établir ce que je rappelais au début, un rapport d'exclusion entre le réel et le semblant, en incluant dans le semblant tout ce qui fait sens, le lieu du signifiant et ses effets de signifié, c'est à partir de cette limite qu'il a pu poser la proposition que le sens c'est l'Autre du réel.

Seulement, ce que nous avons peut-être appris dans cette petite trajectoire que j'ai dessinée, c'est la valeur qu'il faut donner à cette exclusion. La valeur qu'on peut donner à cette exclusion, c'est précisément non pas l'exclusion pure et simple de ces deux barres, c'est d'inscrire ici réel et de marquer qu'il y a un mode de l'exclusion qui est l'exclusion interne et qui institue donc le réel dans un rapport d'exclusion mais d'exclusion interne par rapport au sens.



Et donc, laborieusement, j'essaye d'établir ce qui, fondé dans la structure même de l'enseignement de Lacan, l'extimité du réel qui me semble Pêtre la boussole dont nous avons besoin pour nous retrouver à la fois dans son dernier enseignement et dans la pratique.

Alors, certes, le réel est ici un signifiant extrême, c'est une notion, comme dit Lacan, impropre à être réalisée. Je crois qu'il prend ici le mot réaliser dans son sens anglais c'est-à-dire impropre à être compris, à être imaginé comme sens.

Et, certes, il définit le réel par l'exclusion de tout sens. Mais ce que je voudrais apporter, c'est que cette exclusion connaît chez Lacan des modalités, et en particulier la modalité de l'exclusion interne qui s'appelle l'extimité. Parce que sinon, on ne fait rien de plus que de

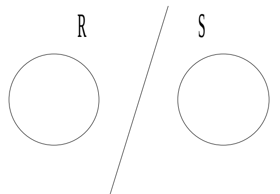
caractériser l'impasse de la pratique analytique. Comme le dit Lacan, « l'idée qu'il n'y a de réel que ce qui exclut toute espèce de sens est exactement le contraire de notre pratique. »

Si on isole ce moment, c'est la défaite de la psychanalyse, c'est l'impossible de la psychanalyse. D'ailleurs Lacan dit, je vois pas comment expliquer ça : « Si les noms, *dit-il,* ne tiennent pas d'une façon quelconque aux choses, comment la psychanalyse est-elle possible ? La psychanalyse serait du chiqué, je veux dire du semblant. »

On peut photographier ce moment qui est celui de la pure et simple exclusion du réel et du semblant de sens. Or il me semble que, tout au contraire, ce qui oriente Lacan, et c'est la valeur de cette référence prise à l'exclusion, c'est qu'elle n'est pas pure et simple, elle n'est pas totale. Il nous dirige, à partir de cette menace de l'impossible, vers le rapport d'extimité du réel et du sens.

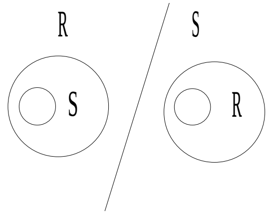
Il y a là donc un raisonnement que j'appuie sur ce schéma, mais on en trouve, dans le dernier enseignement de Lacan, les exemples et la valeur précise, à savoir que, précisément, la notion d'exclusion tolère le rapport d'extimité.

Et c'est la valeur que je donne à une leçon du *Séminaire* de Lacan, de 1977, quand il oppose le symboliquement réel et le réellement symbolique. Exactement, j'ai déjà eu naguère l'occasion de l'écrire ainsi, comme deux champs distincts, le champ du réel et le champ du symbolique.



Admettons, en effet, que l'antinomie du réel et du semblant, ici, se traduit par la disjonction de ces deux champs, disjonction qui est, après tout, aussi bien représentée par les ronds de ficelle de Lacan, puisqu'il pouvait distinguer le rond de ficelle qu'il appelait réel et le rond de ficelle qu'il appelait symbolique.

Or, ce qu'il introduit dans ce paragraphe de son *Séminaire* auquel je donne toute sa valeur ici, c'est un rapport d'extimité. C'est-à-dire qu'il introduit le symbolique en tant qu'inclus dans le réel et aussi bien le réel en tant qu'inclus dans le symbolique. Ce qu'il dit d'une seule phrase « le réellement symbolique c'est le symbolique inclut dans le réel », donc de ce côté-ci. Pour qu'il avance cette notion, il faut bien que la notion qu'il a de l'exclusion entre le réel et le sens ne soit pas totale, qu'elle permette ces incidences.



Alors il a un nom pour qualifier le symbolique dans le réel et c'est un nom paradoxal, c'est le nom qui traduit au mieux que le symbolique, il ne devrait pas y en avoir dans le réel, que le réel exclut tout ce qui est signifiant, signifié et sens : le symbolique dans le réel, il l'appelle le mensonge.

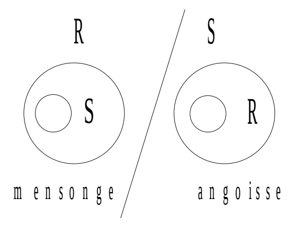
C'est savoureux parce qu'on peut dire que le mensonge, si c'est pris concernant la chose, ça veut dire qu'il n'y en a pas, ça serait

purement et simplement : il n'y a pas ce symbolique, mais ça dit que ce symbolique là a statut de mensonge.

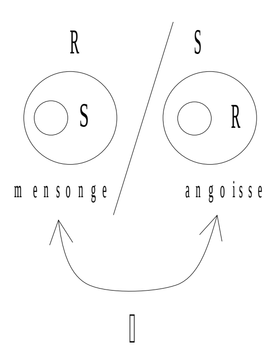
Dire ça a statut de mensonge, c'est dire : l'hystérie du sujet s'inscrit dans le réel. C'est complété symétriquement par une seconde inclusion qui est en infraction avec l'antinomie clinique, qui est l'inclusion du réel dans le symbolique. Comment est-ce que le réel fait-il intrusion dans le symbolique ?

C'est assez logique dans le cadre de l'enseignement de Lacan, le symbolique, le jeu du signifiant par rapport au signifié, c'est que précisément toujours le signifiant peut mentir. C'est-à-dire que le mensonge, sous les espèces duquel émerge ici le symbolique, ça qualifie la nature même du symbolique. Ce qu'on appelle la rhétorique, ce qui conduit à la sophistique, ça n'est rien d'autre que la nature foncièrement mensongère, illusoire de ce qui peut être apporté par le symbolique, et même le symbolique de la démonstration manque encore d'un fondement qui nous assurerait du réel de la démonstration.

Donc le symbolique, précisément c'est le mensonge. Qu'est-ce qui dans l'enseignement de Lacan a été justement depuis toujours isolé comme ce qui fait fonction de réel dans le symbolique ? C'est la valeur qu'il a donné au phénomène épinglé par Freud comme celui de l'angoisse et c'est même ici qu'on trouve, dans le dernier enseignement de Lacan, le véritable fondement de la proposition que Lacan avait pris comme repère concernant angoisse, à savoir l'angoisse est ce qui ne trompe pas. Eh bien il lui donne ici l'éclairage que l'angoisse vaut comme le réel dans le symbolique. J'espère pouvoir montrer là, en court-circuit, pourquoi ces deux termes sont appelés à se répondre, le mensonge c'est ce qui trompe et l'angoisse c'est, par excellence, ce qui ne trompe pas. Ici, nous avons les deux termes qui bordent l'inclusion du réel et du symbolique, c'est-à-dire qui démentent l'antinomie de l'exclusion du réel et du sens ou du réel et du semblant.



C'est dans le même fil que Lacan peut formuler alors du symptôme que le symptôme est réel ; et dire qu'il est réel, c'est exactement dire qu'il n'est pas du semblant, bien qu'il conserve un sens dans le réel. C'est là encore inscrire un extraordinaire privilège de la psychanalyse qui est de traiter comme symptôme le seul terme qui est en inclusion interne, le terme proprement extime de cette antinomie.



C'est l'introduction qu'il faut pour approcher une pratique, une direction de la cure qui repose sur *déranger la défense.* Depuis l'orée de la psychanalyse, depuis les débuts de Freud, la défense qualifie, de façon élective, le rapport subjectif au réel. D'emblée, on peut dire que le terme de défense, si approximatif

qu'il ait pu être, a traduit, d'une façon parfaitement dense le sentiment de l'analyste d'avoir rapport, dans le symbolique, à une vacuole isolant le réel, qu'il y a un terme en inclusion interne à sa pratique, que sa pratique certainement repose sur la fonction de la parole, et sans doute que par là elle exclut le réel, mais que pourtant, en inclusion interne à sa pratique, il y a une vacuole de réel. C'est déjà ce que Lacan avait souligné au début de son *Éthique de la psychanalyse*, en reprenant d'une façon nouvelle la théorie freudienne du processus primaire. Et là, sans donner encore un poids, ce poids au terme de réel, au fond, tout le début du Séminaire de l'*Éthique*, ce séminaire qui se propose parler du réel, tout son début est fait pour indiquer que le réel s'aborde essentiellement par la voie d'une défense primaire, pour le sujet, que le mot de défense qualifie le rapport inaugural au réel, le rapport inaugural du sujet au réel, que l'abord du réel s'inscrit en premier lieu en terme de défense, pas en terme d'appétit, pas en terme d'harmonie, par en terme de calcul, mais en terme de défense.

C'est la plus pure orthodoxie freudienne que Lacan reprend page quarante du séminaire de l'*Éthique*, quand il expose que la défense existe déjà, chez Freud, avant même que ne se formule, dit-il, les conditions du refoulement comme tel.

On voit bien que, dans les termes dont nous nous servons maintenant, de la même façon que nous répartissons réel et semblant, nous pouvons répartir défense et refoulement et c'est la valeur à donner à ce que c'est essentiellement un signifiant qui est refoulé, tandis que la défense vise un autre rapport, une autre opération que celle du refoulement et qui porte sur autre chose qu'un signifiant.

Réel	Semblant
Défense	Refoulement

On peut dire que Freud a d'emblée eu affaire à cette disjonction, il a d'emblée eu affaire à quelque chose qui se différenciait dans l'abord du sujet et dans l'abord que le sujet pouvait avoir de la vérité. Le binaire du refoulement et la défense est là ce dont nous essayons de rendre compte par la différence du semblant et du réel. Ensuite, on a crû simplifier la question en se servant du terme de résistance et là aussi Lacan, dès ses « Variantes de la cure type » a tenu à inscrire la différence de résistance et défense.

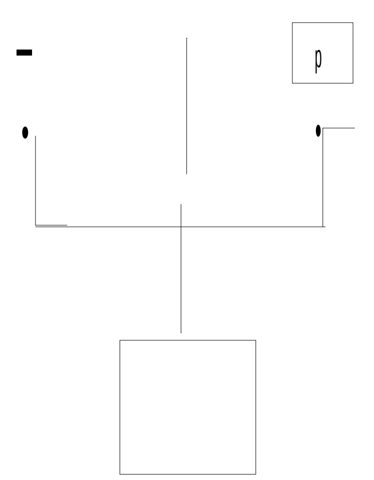
On a fait de la résistance comme un concept global, incluant défense et refoulement et, de façons diverses, on voit Lacan restituer toujours le binaire et en particulier, concernant, dans « Variantes de la cure type » en tout cas, il a d'autres usages du terme bien sûr mais dans « Variantes de la cure type » dont les premières parties sont une lecture des théories développées par les post-freudiens, on le voit marquer qu'en définitive la résistance est bien plutôt de l'ordre du refoulement que de l'ordre de la défense proprement dite. Si vous relisez sa lecture, vous voyez que son insistance porte justement sur le fait que la résistance, telle que Freud en parle, concerne toujours la chaîne du discours, que la résistance c'est toujours une résistance à l'émergence d'une vérité, c'est une résistance à l'après-coup de la vérité.

Il dit cela d'une façon très simple, éclairante si on la réfère au *déranger la défense*. Il dit : la résistance est susceptible d'une interprétation. Si on le lit tout cru, ça a l'air élémentaire, ça dit quelque chose de très précis, c'est justement parce qu'en fait, ce que les analystes appellent résistance, ils ont l'idée qu'ils peuvent l'interpréter, dès lors c'est bien plutôt de l'ordre du refoulement, du rapport du signifiant et du signifié, c'est bien plutôt de l'ordre du semblant.

Il y a, bien sûr, des résistances d'ordres diverses. On peut dire ça n'est pas la même chose, qu'il y a des interprétations d'ordres diverses, on peut dire : ça n'est pas la même chose que d'interpréter un énoncé en disant ça veut dire autre chose, ça c'est un mode d'interprétation. Le sujet formule quelque chose, l'analyste amène une interprétation qui fait vaciller le sens que le sujet donnait à son énoncé. Ça, à l'époque, Lacan appelle ça une interprétation de sens. C'est un mode d'interprétation et, évidemment, quand est-ce qu'on parle de résistance ? On parle plutôt de résistance quand le sujet ne dit pas. Ça, l'interprétation de sens, c'est quand le sujet dit et que l'interprétation fait valoir autre chose. Les analystes, au début, étaient très sensible à la différence de ce mode avec celui où le sujet ne dit pas quelque chose et où l'analyste doit, d'une certaine façon, le forcer à dire, le conduire à dire où interpréter là ce qui n'est pas dit.

Et donc, à la limite, on peut distinguer deux modes d'interprétations, l'interprétation de sens et l'interprétation de résistance. On pourrait même valoriser cette différence comme étant une différence phénoménologique très fine. Mais ce que Lacan souligne dans sa « Variante de la cure type » c'est que ces deux modes d'interprétation, l'interprétation de sens et l'interprétation de résistance, en définitive, relèvent du même registre de l'interprétation, elles sont interprétation, alors que, s'agissant de la défense, là, on sort du registre de l'interprétation. Freud, en tout cas, parle de défense quand il ne s'agit plus à proprement parler d'avoir rapport à ça par le biais de l'interprétation. Il s'en sert spécialement pour qualifier un rapport à la pulsion par rapport à quoi l'opération prescrite dans l'analyse n'est pas l'interprétation.

C'est d'ailleurs sur ce versant que, pour Lacan, quand il commence son enseignement se sont constituées toutes les aberrations des psychanalystes. À savoir négliger l'interprétation pour préférer un rapport direct à la pulsion où disparaît, dit-il, tout soupçon de vérité.



Et on voit Lacan, et c'est tout le sens de son premier enseignement, rétablir la valeur de l'interprétation, la valeur du semblant. Ce qu'on aperçoit aujourd'hui, c'est que d'une façon effectivement en court-circuit, maladroite, inadaptée à la structure de l'expérience analytique et qui a eu comme rançon l'émergence régulière du transfert négatif, les

analystes des années vingt, à leur façon, ils avaient une orientation vers le réel. Ils l'avaient de la pire façon, c'est ce que j'évoquais en commençant, c'est *de la mauvaise façon.* La mauvaise façon de l'orientation vers le réel c'est, en effet, écarter tout ce qui peut avoir valeur de vérité, et s'occuper des données objectives de l'expérience. C'est là que s'inscrit la méthode qui a fait tellement florès à l'époque et qui était la méthode orthodoxe enseignée à l'Institut psychanalytique de Vienne par Wilhem Reich de l'analyse du caractère. Wilhem Reich enseignait l'art d'observer le patient, plutôt que de l'écouter, observez le dans son comportement, dans ses manières, dans son attitude, et Lacan a fait des gorges chaudes de cette méthode, à juste titre certainement, sauf qu'elle traduisait la mauvaise façon d'essayer de court-circuiter le semblant pour avoir rapport au réel.

Donc je n'ai pas pu aujourd'hui vous donner tous les exemples de cette mauvaise façon de faire, tellement plus faciles à donner que de la bonne.

Je ferais ça la prochaine fois, en vous montrant comment cette orientation de la mauvaise façon de lire le réel se paye régulièrement de l'émergence du transfert négatif.

Fin du *Cours* de J.-A. Miller du 2 12 98.

(troisième Cours)

(titre)

Jacques-Alain Miller

Quatrième séance du Cours

(mercredi 9 décembre 1998)

Les psychanalystes, depuis qu'il y en a, des psychanalystes, ont eu rapport avec ce qu'ils ont appelé la résistance, voire la défense. Et certainement nous, au point où nous en sommes, après Lacan, nous sommes portés à contester ses concepts, à leurs substituer d'autres catégories, et d'autres topologies. Néanmoins, c'est un fait qu'ils ont eu rapport, dans l'expérience où ils se sont engagés, avec Freud, sur les indications de Freud, ils ont eu rapport - ainsi en ont-ils témoigné - avec ce qu'ils appelaient la résistance et, il me semble, ce vécu des psychanalystes mérite d'être pris au sérieux, si égarés que nous puissions penser qu'ils aient été.

La façon de les prendre au sérieux, prendre sérieux ce qu'ils ont éprouvé, rien de plus, ce peut être de considérer que, à travers ce concept, ce filtre, ils ont eu rapport, à leur façon, au réel et c'est ce que j'essaye de lire dans ce qui nous reste de leur expérience, qu'à travers leur vécu de la résistance, et serait-ce même donc de façon égarée, ils ont eu rapport avec le réel de l'expérience, que leur usage du terme de résistance est un index qui pointe vers le réel de l'expérience.

Je songeais aussi bien à ce que l'on a appelé, dans l'histoire de la psychanalyse, la technique. Là aussi, même si ce terme est tombé progressivement en désuétude, les psychanalystes ont eu rapport avec quelque chose qu'ils appelaient la technique psychanalytique. Ils ont écrit sur la technique, Freud le premier, ils ont donné des séminaires d'enseignement sur la technique et ils ont constaté l'évolution de leur technique, ils ont constaté qu'elle se modifiait.

On peut penser que le terme de technique est un terme un peu emphatique pour ce dont il s'agissait, à savoir une certaine façon d'y faire, des recommandations, des règles pour se débrouiller avec le réel auquel ils s'en prenaient au départ sans trop savoir lequel. Mais, considérons avec respect ce terme de technique qui a été le leur et qui dénotait leur sentiment au moins que ce réel exigeait une certaine façon d'y faire. Pour nous autres, c'est de Lacan que nous avons appris la modestie à cet égard.

Nous avons remplacé le terme de technique, l'idée d'utiliser une technique, par la notion de se débrouiller d'un réel. Mais précisément, reportons sur la technique cette notion du réel dont on ne peut pas dire que nous l'avons, simplement qu'elle nous oriente, à partir de Lacan.

La psychanalyse s'est d'abord présentée, en effet, comme une méthode, avant tout comme une méthode originale de traiter le symptôme. L'œuvre de Freud, ça d'abord été un certain discours de la méthode. Et, à utiliser cette méthode concernant le symptôme, il a vu surgir un certain nombre de phénomènes et se compliquer ces phénomènes et, comme il est resté dans le même fil, il en a produit une théorie et même plusieurs, c'est-à-dire qu'en effet, il a évolué dans la notion qu'il avait de la guérison d'un certain type de symptôme. Dans le même fil, on a vu affluer vers les psychanalystes des patients présentant des symptômes qui n'étaient pas prévus au départ, pour lesquels la méthode originale n'était pas destinée. Et puis nous en sommes à l'heure d'aujourd'hui, où l'existence du psychanalyste a une sorte d'évidence

sociale qui lui vaut de voir affluer vers son cabinet des sujets porteur de symptômes, présentant, alléguant des symptômes qui sont sensiblement distincts des symptômes qui avaient conduit Freud à l'invention de sa méthode.

Freud lui-même, quand il s'est aventuré à jeter un regard en arrière sur ce qu'il avait fait - il s'y est employé périodiquement de façon explicite - a souligné l'évolution technique qu'avait subi sa découverte première. Il suffit de mettre en évidence ce qui constitue une sorte de geste inaugural de la psychanalyse, à savoir sa rupture avec l'hypnose pour s'apercevoir qu'en effet d'emblée, c'est comme évolution, comme transformation qu'à été articulé le rapport avec le réel en cause, celui du symptôme ; qu'on peut s'y prendre de différentes façons. Et donc Freud lui-même a accentué l'abandon de la méthode de l'hypnose pour une autre.

L'idée d'épier, de pister les transformations du réel dans l'expérience analytique m'a conduit à reprendre ce qui a été la première méthode de Freud, la seule sur les bords de l'hypnose, sa méthode encore pré-analytique, pour saisir son rapport inaugural avec le symptôme.

La méthode initiale de Freud, celle qu'il a exposée dans les textes qui sont rassemblés sous le titre de *Naissance de la psychanalyse*, c'est exactement la méthode de la pression. C'est comme ça qu'on l'a identifiée dans l'Histoire, qu'elle se trouve isolée, commentée dans la *Standard édition* due à James Strachey.

La technique de la pression, qui est la première émergence du rapport freudien au réel du symptôme, est d'abord explicitée par Freud dans son écrit sur le cas de Lucie R .[1], même si l'on pense qu'il l'a mise vraiment en œuvre à propos d'un autre cas.

Si l'on s'attache à ce moment inaugural, on s'aperçoit de ce qui est l'hypothèse freudienne fondamentale, en tout cas à son point d'émergence. Et je ne vois pas pourquoi je n'utiliserais pas pour la caractériser d'un terme de Lacan qui me semble s'imposer, sans forçage, l'hypothèse freudienne concernant le symptôme, ce que le sujet lui amène comme un symptôme, c'est une hypothèse sur le sujet-supposé-savoir. C'est l'hypothèse, dit Freud, que le patient sait tout ce qui a une signification pathogène. Je le cite « cette hypothèse qualifiée comme telle par Freud me paraît pouvoir sans forçage être traduite, enfin, comme dans les termes du sujet-supposé-savoir dans la fonction est attribuée aux patients.

Cette hypothèse qui est fondatrice de la démarche de Freud détermine un constat. On ne constate jamais qu'à partir d'hypothèses et, en l'occurrence, le constat c'est que le patient ne livre pas la signification en question. D'où Freud, le premier Freud, le Freud qui commence à attraper le symptôme, en particulier le symptôme hystérique, déduit la nécessité d'obliger le patient à communiquer la signification pathogène.

Il y a là, dans la foulée du sujet-supposé-savoir attribué au patient, la notion d'une contrainte, exactement *Zwang*, c'est le mot qui se retrouve pour qualifier la névrose obsessionnelle, la compulsion, d'une contrainte à exercer sur le patient. Dans sa simplicité, sa sobriété, c'est là le point d'émergence de ce qui va infecter la théorie psychanalytique sous les espèces de la résistance.

Freud, dans le cas de Lucie R., met en scène cette hypothèse, ce constat et cette contrainte. Questions, ce sont les questions de Freud à propos du symptôme : - Depuis combien de temps avez-vous ce symptôme ? Ou encore : - Quelle est l'origine de ce symptôme ? Voilà les questions de Freud. Ce sont des questions, notons-le, essentiellement temporelles, chronologiques et qui indiquent l'orientation de sa recherche. La réponse, telle qu'il nous la donne, la réponse du patient, et ça indique la butée de son investigation, c'est : - Je

[1] Le cas Lucie R. dans « Etudes sur l'Hystérie »

ne sais pas. Et c'est ça que Freud isole comme telle. Une déclaration d'ignorance, de la part du sujet-supposé-savoir. Et c'est la déclaration d'ignorance du sujet-supposé-savoir qui dégage d'abord l'évidence de la résistance et qui oblige à l'invention d'une façon de faire, d'une méthode pour lever la résistance.

Voilà ce que Freud avait inventé, comme méthode, comme procédure. Je le cite, avec l'émotion qui s'attache à ses tout premiers pas, de sa démarche, dont nous sommes si maladroit, aussi instruit que nous soyons, les héritiers — « Je plaçais ma main sur le front de ma patiente, ou prenait sa tête entre mes mains ».

Devant la déclaration d'ignorance, il apporte le corps, il apporte son corps, il incarne sa présence, ce qui, d'ailleurs, donne toute sa valeur à ce que huit ans plus tard il dira : - Je ne touche jamais le patient. Il le dit huit ans plus tard parce que précisément, huit ans auparavant, l'appel de cette ignorance suscitait chez lui ce mouvement, ce geste.

Il apporte le corps et il apporte une prescription, un dit, voilà ce qu'il dit à la patiente, qu'il touche : - Vous allez y penser sous la pression de ma main, au moment où je relâcherais ma pression, vous verrez quelque chose devant vous, ou quelque chose passera dans votre tête, saisissez-le, ce sera ce que nous cherchons.

Un discours prescriptif, impératif, qui accompagne ce geste, physique. Et lorsqu'il a procédé ainsi, il a exercé cette pression par une main ou par les deux mains, dirigées sur cette partie du corps, la tête, il questionne à nouveau : - Eh bien qu'avez-vous vu ? ou bien : - Qu'est-ce qui vous est venu en tête ? Et il témoigne que régulièrement, après cette manigance, il obtient une réponse qui lui faisait défaut auparavant, et qui est dans la direction de la réponse cherchée. Voilà, dans sa crudité, dans sa simplicité, le début de la psychanalyse. On pourrait, là, se livrer à des considérations infinies. Freud nous a donné la scène inaugurale où a commencé le théâtre que nous poursuivons.

Ça s'accompagne d'une théorie ou d'une notion que puisque cette manigance permet de faire revenir la réponse, de faire surgir la réponse qui auparavant faisait défaut, il s'agit d'un oubli - première idée - et d'un oubli qui n'était qu'apparent puisque, de fait, on parvient à le surmonter.

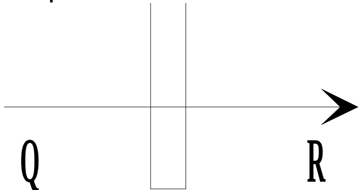
Et on parvient à le surmonter c'est-à-dire à faire revenir - selon les termes de Freud - à la conscience, l'oublié, par un ordre, par un commandement, par une recommandation et par une pression de la main. Et c'est pourquoi on a repéré cette technique, enfin les historiens qui se sont occupés de la technique psychanalytique, ont repéré, ont isolé ce moment, comme celui de la technique de la pression. Ils ont isolé le contact corporel. Une pression dont Freud dit qu'elle a pour but d'indiquer aux patients, de se mettre dans un état de conscience différent. Cette procédure singulière a un modèle que Freud prend soin d'indiquer, et qui est celui du somnambulisme.

Il a observé, ou il a eu le témoignage, par son aîné, Breuer, que celui-ci pouvait procéder à l'induction d'un état somnambulique chez un patient – ou plutôt une patiente - dans cet état somnambulique faire advenir un certain nombre d'événements, faire se produire un certain nombre de comportements, faire oublier à la patiente sa propre présence, lui indiquer des choses à faire, pratiquer, lui induire une hallucination négative à son égard et en même temps la production de phénomènes positif, ensuite la réveiller et que la patiente ne se souvienne de rien au réveil.

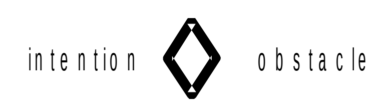
C'est alors que Freud isole ce moment où le thérapeute, Breuer, insiste pour qu'elle lui dise ce qui s'est passé et accompagne cette insistance discursive de l'imposition de la main et qu'alors la patiente, en effet, se mette à décrire par le menu ce dont elle disait ne pas se souvenir. C'est cette pratique de Breuer, une pratique hypnotique, induisant un somnambulisme

accompagné d'amnésies et ensuite la levée de cette amnésie qui inspire à Freud sa méthode de la pression.

Représentons ça de la façon la plus élémentaire, sur un vecteur qui va de la question à la réponse, puisque Freud est celui qui interroge, comme Breuer précédemment, c'est comme ça qu'il advient, il interroge, et on peut dire que par là même il suppose l'autre savoir, puisque la question en tant que telle assigne ce statut à l'Autre, à l'interlocuteur, et l'accomplissement, la réalisation du vecteur rencontre un obstacle qui est à définir.



C'est là au plus simple le schéma auquel nous avons affaire, à savoir le rapport d'une intention avec un obstacle. Freud nous anime ce schéma dans une mise en scène, la mise en scène de la question-réponse.



D'un côté, le rend présent l'intention du thérapeute sous la forme de sa question et c'est déjà sous une forme fruste en effet, explicite, la demande de l'analyste. Et sous une forme plus sophistiquée, ce sera plus tard le désir de l'analyste, mais toujours reste constante la présence de cette intentionnalité.

Cette intentionnalité, disons discursive, fait surgir, met en évidence l'existence d'un obstacle à tout vouloir dire de la patiente qui se manifeste par son impuissance à répondre, par le *je ne sais pas* du sujet-supposé-savoir du patient.

C'est de ce phénomène, induit par son intention, que Freud propose sa première théorisation. Elle est minimale, elle consiste à poser que le contenu de la réponse à donner, que Freud appelle l'idée, est incompatible avec la conscience du patient, et, plus précisément, avec le moi du patient en tant que de la dimension de la conscience est référée à ce moi.

Il y a évidemment un monde de préjugés, ou d'hypothèses qui est impliqué par cette première théorisation et, en particulier, qu'on ne peut dire, qu'on ne peut répondre que dans la dimension de la conscience. Mais enfin voilà le noyau de la première théorisation freudienne. Tout est sorti de là, la notion même de l'inconscient est sortie de là, est sortie exactement de cette première notion d'une incompatibilité entre une idée - on peut même dire entre une pensée - et le moi.

Entre une pensée et la conscience du moi, une incompatibilité, une contradiction *Der Widerspruch*t. À partir de là déjà, Freud se dispose à définir différentes méthodes de défense - comme il les appelle - la méthode de défense c'est vraiment – *Die Art der Abwher*, différentes méthodes de défense selon les névrosés et les psychotiques. Concernant la méthode de défense propre à hystérique, il souligne, comme on sait, la conversion somatique qui a l'avantage d'opérer par le moyen du corps le refoulement de l'idée incompatible hors de la conscience du moi.

Deux facteurs sont ici isolés par Freud : premièrement la couardise morale, et c'est un terme dont il se rend compte dès les débuts de l'investigation freudienne, sans doute pour la première fois dans ce texte et qui se retrouvera dans l'enseignement de Lacan des années soixante dix, la couardise du névrosé, la couardise morale, qui conduit là Freud à dire il faudrait au patient plus de courage moral, et pourquoi introduire ici cette valeur éthique ? Sinon parce que Freud cherche derrière la méthode de défense et son effet de refoulement une décision du sujet. Dans ses premiers textes, c'est très clair qu'il impute derrière l'existence de cet obstacle une décision du sujet de ne pas admettre l'idée qui le dérange.

Et, deuxième facteur, la mise en œuvre de la mesure défensive à la disposition du moi, et qui peut varier selon les dispositions préalables de ce moi.

Ce qu'il appelle alors traumatisme est exactement le moment où - je le cite - « l'incompatibilité s'impose au moi ». Il emploie le terme abstrait aussi, « disons l'élément incompatible s'impose au moi », et que le moi décide de refuser cette idée incompatible. Voilà le minimum de théorie que Freud plaque sur cette donnée initiale, cette donnée expérimentale.

Évidemment, introduire ici la notion d'un traumatisme impose l'idée qu'il figure déjà là, l'idée de la première fois. Et l'idée de *la première fois* ne va pas cesser d'être présente dans la théorie de la psychanalyse, cette première fois, la première fois où le moi, par couardise, a rejeté l'idée comme incompatible. Ce que nous avons à l'issue de cette construction, dans la psychanalyse, à son point peut-être encore le plus sophistiqué, c'est le S_1

$$\frac{\text{Intention} \qquad \text{obstacle}}{S_1}$$

de Lacan, , c'est la notion du primordial et de l'expérience analytique comme produisant, délivrant comme résultat un élément primordial.

Tout ça approche, ce qui est d'emblée là présent chez Freud, l'idée de la première fois où se constitue, où émerge ce qu'il appelle un noyau et centre de cristallisation pour la formation d'un groupe psychique séparé du moi. C'est-à-dire l'obstacle initial, à *Ein Kern und Kristallisazion Mittelpunkt* (à vérifier) - centre de cristallisation - qui va attirer dans la suite de l'existence du sujet les autres idées incompatibles qui vont là s'agglomérer jusqu'à constituer ce que nous avons ici dessiné comme un obstacle.

« Autour de ce groupe, dit Freud, se rassemble tout ce qui impliquerait une acceptation de l'idée incompatible. Autrement dit cette idée, il y a bien là déjà l'idée d'une chaîne et qu'à partir du moment où la première fois cette idée a été retranchée viennent dans le même lieu toutes les idées conséquentes, dont la prise au sérieux, la prise en compte, l'émergence à la conscience aurait pour conséquence de faire revenir aussi bien cette idée initiale. Dès ce texte tout à fait inaugural, nous voyons déjà, sous la plume de Freud le terme de *Spaltung*, clivage, division de la conscience *Spaltung des Bewusstsein* dont Lacan relèvera que c'est aussi bien le mot sur lequel la plume de Freud s'est levée, puisque en effet le dernier article de Freud, inachevé, a dans son titre le terme de *Spaltung*.

Mais ce terme terminal, il est aussi présent, complétons, il est aussi présent tout à fait au point d'émergence de la réflexion de Freud sur son expérience.

Je souligne l'insistance de Freud à qualifier ici cette mise à l'écart, cette utilisation de la Spaltung comme un acte délibéré intentionnel, exactement un acte de volution, et ça aussi va faire son chemin dans la théorie de la psychanalyse et dans l'interrogation que nous continuons d'avoir sur la responsabilité subjective dans la névrose.

Cet accent porté sur le caractère intentionnel n'empêche pas que le résultat obtenu, à savoir l'isolement psychique d'une idée, la constitution d'un isolat, ne puisse pas être qualifié de résultat désiré, c'est en quelque sorte un résultat non désiré de cet acte intentionnel. Il y a là quelque chose d'inaugural qui se retrouve quand Lacan qualifie par exemple, dans le fil de Freud, il qualifie le symptôme d'isolat psychique.

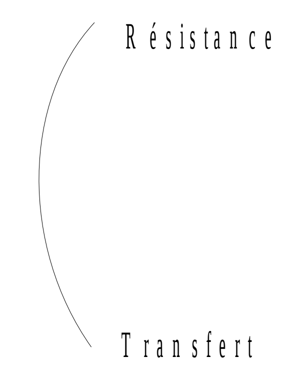
Donc nous avons ici une sorte de matrice très simple de l'expérience analytique et de la réflexion psychanalytique, dont bien sûr le progrès est fait de contester tout ce qui peut en être dit, à ce niveau, que c'est beaucoup plus compliqué que ça. Il reste que c'est là le vécu inaugural du rapport avec le symptôme quand on

l'aborde par le biais de la question freudienne. Depuis combien de temps et quelle est…, et surtout quelle en est l'origine ? Voilà ce qu'on obtient, comme résultat phénoménal et voilà le type de théorisation qui, au plus simple, s'annonce.

Ça introduit, aussi bien, une définition du processus thérapeutique, de quoi s'agit-il dans la psychanalyse, en tant qu'elle vise à la guérison du symptôme, à exercer une contrainte, quelque chose qui est de l'ordre du *Zwang*, c'est le terme que Freud emploie, en vue d'obliger ce qui a été séparé, le groupe psychique, obliger ce qui a subi la *Spaltung* à se réunir de nouveau avec la conscience du moi. L'accent, d'emblée, est mis par Freud, avec ce terme de *Zwang* sur la pression qui est exercée par l'analyste, pour déranger un équilibre psychique qui repose sur la *Spaltung.* Et bien qu'on soit là, comme je le dis, à ce qu'il y a de plus élémentaire dans l'expérience, on y trouve néanmoins une esquisse de l'après-coup, on y trouve une esquisse de l'effet point de capiton, que Lacan mettra en évidence des années plus tard.

Freud Indique en effet que les progrès de la recherche ne procèdent pas de façon égale, d'une façon parallèle, aux efforts qui sont là exercés, donc il y a un retard de l'effet, par rapport à la pression exercée, et donc on travaille, on travaille et on en voit pas le fruit, et, dit-il, c'est seulement quand le dernier morceau du travail a été achevé que la guérison s'effectue soudainement. Il a cette phrase qui est la dernière qu'on trouve dans son écrit sur Lucie R. et, à mon sens, l'esquisse de ce que Lacan mettra en évidence comme le point de capiton.

On peut dire que c'est là, déjà, que la première approche du symptôme par Freud, armé de sa question, le confronte avec le fait de la résistance. La deuxième découverte, celle dont il fait part dans le dernier écrits du recueil de la *Naissance de la psychanalyse,* c'est la découverte complémentaire, celle-ci, celle-ci qui n'est pas dans la première, la résistance, la seconde découverte dans son écrit sur les psychonévroses de défense, psychothérapies des névroses, le titre précis est à retrouver, la seconde découverte, c'est celle du transfert. Ce sont les bases de ce qu'il appelle la psychanalyse.



Par exemple, si on se réfère à l'écrit de Freud de 1914 sur l'*Histoire du mouvement psychanalytique,* comment est-ce que Freud définit la psychanalyse ? Il ne définit pas la psychanalyse par l'inconscient, il définit la psychanalyse par le respect des faits de résistance et de transfert. Je me suis reporté au texte, à la définition de la psychanalyse qu'il donne, une vingtaine d'années plus tard, « La psychanalyse, *dit-il alors,* c'est l'essai de rendre compte de deux faits surprenants et inattendus, qui se manifestent quand on essaye de retrouver les sources d'un symptôme, dans la vie passée ». Donc, vraiment, il est tout à fait dans l'axe de sa question, telle qu'il l'expose dans le cas de Lucie R. : retrouver les sources d'un symptôme dans la vie passée. Et « la psychanalyse, c'est l'essai de rendre compte des deux faits inattendus et surprenants qui se manifestent quand on essaye de retrouver les sources d'un symptôme dans la vie passée, les faits de transfert et de résistance. »

C'est dire qu'on a là les deux termes essentiel par quoi il définissait encore en 1914 sa découverte. Bien sûr, en 1923, quand il propose dans un article d'encyclopédie une autre définition de la psychanalyse, il ajoute l'inconscient, le refoulement, la sexualité, le complexe d'Œdipe. Mais je donne toute

sa valeur au fait que décidément, il ait pu à un moment isoler résistance et transfert.

Alors le transfert est mentionné à la fin du recueil « Naissance de la psychanalyse » comme le troisièmement d'une difficulté qu'on rencontre avec les patients et spécialement les femmes pour lesquelles coopérer avec le médecin, c'est-à-dire répondre à ses questions, à ses questions d'origine, constitue un sacrifice personnel qui doit être compensé par quelque substitut pour l'amour – tel qu'on l'a traduit. Le terme allemand c'est *Surrogat von Liebe.* Le sacrifice de se livrer à l'opération analytique fait naître un substitut d'amour, on peut le traduire ainsi.

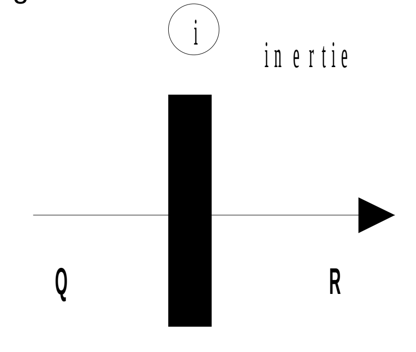
C'est introduit par Freud dès ses premiers textes, mais au chapitre des difficultés, c'est-à-dire de ce qui s'ajoute à la résistance initiale. La résistance, dit Freud dans ce chapitre, se présente de trois façons - là ce qui est amusant c'est qu'il n'implique le transfert que dans le troisièmement alors qu'évidemment les trois rubriques sont pour nous aujourd'hui du chapitre du transfert - premièrement le patient peut avoir le sentiment que le thérapeutique le néglige et alors eh bien il n'est pas content, et donc Freud signale une émergence du transfert négatif, même s'il emploie pas le terme. Deuxièmement, le patient trop habitué au médecin perd son indépendance psychique et même entre dans un rapport de dépendance sexuelle à son endroit, et troisièmement - c'est là qu'il emploie le mot transfert pour la première fois - il opère un transfert sur la personne du thérapeute, des idées négatives, des idées hostiles qui naissent du contenu même de l'analyse. Et donc, dit Freud, là c'est un fait, c'est une fausse connexion dans l'association et c'est là qu'il emploie pour la première fois le terme de transfert.

Il considère ce phénomène, ce nouveau phénomène de résistance qui est attaché à la personne du thérapeute comme un nouveau symptôme, certes moins sévère que le symptôme initial, mais un nouveau symptôme qui est né à la place du symptôme spontané du départ.

Peut-être que je peux, maintenant que j'ai fais cette mise en place extrêmement simple et qui épouse les contours de cette vision première, dont nous sommes encore dépendants, peut être que je peux faire un saut du moment inaugural du freudisme au moment inaugural du lacanisme. Qu'est-ce que c'est, par rapport à ce point de départ de Freud, le point de départ de Lacan. C'est une définition nouvelle de l'obstacle.



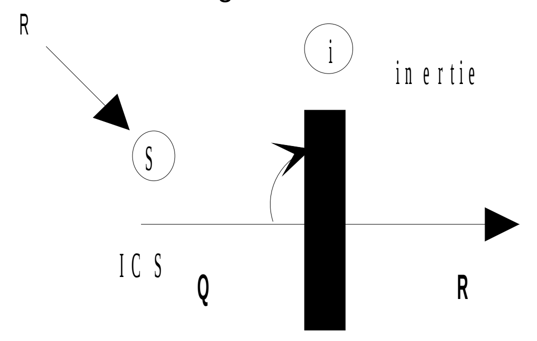
Freud, dans sa théorisation minimale, posait que c'est le moi qui dit non à une idée comme incompatible avec son organisation, ses valeurs, son architecture. Et, le moment inaugural du lacanisme consiste à reconnaître que ce non est intrinsèque au moi et c'est ce que Lacan amène en utilisant les constructions de Freud concernant la théorie du narcissisme. Le lacanisme, au départ, c'est de considérer que la théorie du narcissisme nous donne la définition du moi, que la théorie freudienne du narcissisme, de 1911, nous donne la définition du moi. Et, par un glissement, confond la théorie freudienne du narcissisme avec le « stade du miroir ». À la suite de cette opération, on peut dire que Lacan définit l'obstacle dont il s'agit comme imaginaire.



Cette définition de l'obstacle, qui reste dominante toutes les premières années de l'enseignement de Lacan, on peut dire qu'elle a fixé la notion qu'on a eu de l'enseignement de Lacan. Elle a donné son point de référence essentielle et elle a tout simplement comme effet, pour le dire dans les termes de Lacan lui-même, qu'en définitive c'est l'imaginaire qui prend en charge le réel et c'est seulement par un mouvement subséquent que Lacan cherchera à extraire le réel du registre de l'imaginaire. Ce qui en est l'index le plus sûr, c'est l'usage qui prévaut dans le premier enseignement de Lacan et qui va avec la lettre initiale du mot imaginaire, c'est l'usage que Lacan fait du terme d'inertie. Ce qui est de l'ordre de l'inertie dans le traitement, à savoir de ce qui ne change pas, est attribué foncièrement par Lacan à l'obstacle imaginaire, constitué au niveau du narcissisme.

Qu'est-ce que c'est l'inertie là, qu'est-ce que c'est que cette expérience de l'inertie ? Constatons que Lacan l'admet, cette expérience de inertie, que les analystes avaient qualifiée de résistance. C'était leur expérience de l'inertie qu'ils qualifiaient de résistance. Lui, cette inertie, il l'attribue à l'imaginaire. Il attribue à l'imaginaire tout ce qui dit non à l'intention thérapeutique, de telle sorte que c'est l'imaginaire qui est coupable, et qui est coupable non seulement chez le patient mais qui est coupable chez le thérapeute, d'où le principe du contrôle lacanien qui consiste à imputer à l'imaginaire chez le thérapeute l'émergence de l'obstacle. Évidemment, ça suppose déjà une certaine complication de la structure de l'obstacle.

Faire prendre le réel en charge par l'imaginaire, c'est-à-dire ce qui se manifeste d'inertie dans l'expérience, évidemment change le sens même du vecteur intentionnel. Chez Freud, quelle est la valeur de ce vecteur intentionnel ? C'est qu'il s'agit de faire devenir conscient, chez Freud. Évidemment, c'est ce qui est déplacé chez Lacan, du seul fait que la conscience appartient à l'imaginaire. Et dès lors, la plus grande surprise, la plus grande subversion du lacanisme, ça a été finalement de changer la valeur de ce vecteur intentionnel. C'est-à-dire qu'il n'a pas pris la valeur du devenir conscient et rien de ce que Lacan a formulé de l'expérience de la cure, de son but, de sa terminaison, en raison de ce point de départ, ne peut se formuler en termes de devenir conscient, parce que la conscience appartient à la définition lacanienne de l'imaginaire. Et c'est ce qui a fait naître sous la plume de Lacan le terme de méconnaissance, comme étant propre au statut de la conscience, en tant que relevant de l'imaginaire.



De telle sorte que la valeur du vecteur intentionnel, chez Lacan, est à chercher du côté du symbolique et qu'il ne s'agit pas du devenir conscient, il s'agit du symbolisé. Lacan l'a défendu avec telle argumentation que, bien au-delà de ceux qui se sont déclarés ses élèves, on a admis que le but de la cure, c'était la symbolisation de ce qui n'avait pas pu l'être, ou qui l'était insuffisamment, ou de ce qui était une symbolisation ratée, ou freinée ou interrompue. Mais il faut voir que la valeur qui est donnée à la symbolisation est exactement proportionnelle à l'implication de la conscience à l'imaginaire et donc la dévalorisation simultanée de la notion de conscience et de prise conscience.

Le paradoxe, c'est qu'en même tant que la conscience est assignée à l'imaginaire, l'inconscient, lacanien, relève du symbolique et c'est là la

mutation repérable par rapport au schéma initial de Freud. C'est la valeur de la thèse selon laquelle le symbolique donne son statut à l'inconscient. Ce que Lacan a tenté de démontrer de mille façons, d'une façon générale, que seule la chaîne signifiante était capable de rendre concevable le statut du désir inconscient comme indestructible et de l'inscription inconsciente comme indestructible. C'est-à-dire que le symbolique est ce qui a permis à Lacan de rendre compte de cet incompatible avec la conscience qui n'en disparaît pas pour autant. Du coup, on obtient une transformation, en effet, du schéma freudien, selon laquelle l'imaginaire interrompt le message inconscient que le processus thérapeutique de l'analyse a pour objet de libérer.

Donc, loin qu'on soit dans une problématique de la prise de conscience, on est au contraire dans une problématique de la libération du passage du message inconscient. On peut dire que ce qui chez Freud, on peut même articuler en terme, peut sembler articulé, parce que Lacan a procédé à une lecture inventive à propos de Freud, ce qui, chez Freud, peut sembler se présenter comme une exigence de prise de conscience devient chez Lacan la reconnaissance symbolique, ou la symbolisation, même quand Lacan renonce à la notion de reconnaissance, à la place de la prise conscience, il demeure la symbolisation.

On peut dire que ce que je présente ici est, en effet, sommaire. Néanmoins, il me semble que ça introduit à une reconsidération de l'histoire de la psychanalyse sous l'angle d'une théorie de l'obstacle. Comment les analystes ont-ils qualifié ce dont ils avaient l'expérience sous la formule d'une résistance ou d'une inertie, comment ont-ils conceptualisé l'obstacle, l'obstacle à l'association libre, l'obstacle au fonctionnement du symbolique dans son autonomie ?

Celui qui s'est posé la question d'une façon spécialement dégagée, spécialement évidente et qui a mobilisé beaucoup de critiques, mais qui est resté une référence, c'est comme je l'évoquait la dernière fois, c'est Wilhelm Reich.

Ce qu'il a appelé l'analyse du caractère, à la fin des années 20, et spécialement dans ses chapitres sur la technique qu'il a livrés au public en 1933 avant d'abandonner le mouvement psychanalytique en 1934, il a abandonné le mouvement psychanalytique pour se vouer à la notion qu'il avait du réel. Mais enfin avant de l'abandonner, c'est ce qu'il a enseigné d'une façon centrale, et on peut dire que ça tournait précisément autour de ce point : qu'est-ce qui empêche le patient de se conformer à la règle fondamentale de l'analyse ? Eh bien il a posé, toute l'analyse du caractère vient de la prise au sérieux de l'obstacle.

Sa réponse, en définitive, est la réponse centrale qu'on a donnée à cette question, à savoir : l'obstacle c'est la défense du moi, conçue comme une force et se manifestant comme une résistance à l'abolition du refoulement. Ce qu'il en a théorisé du coup, c'est que le travail analytique, c'était d'abord l'élimination progressive de l'ensemble des résistances accumulées au niveau du moi et que donc il ne fallait pas procéder à l'interprétation du symptôme en direct, comme il s'exprime, mais qu'il faut procéder préalablement à l'analyse des résistances accumulées au niveau du moi. On peut dire que l'analyse des résistances, à cet égard, c'était une sorte de confrontation et de fascination par le réel en jeu dans l'expérience analytique. C'est-à-dire un rapport, en quelque sorte, primordial avec l'inertie présente, rendue manifeste du sujet dans l'expérience. D'où la notion qui a été prévalente dans la pratique de la psychanalyse, pendant des décennies, d'un préalable à l'analyse proprement dite, non pas sous la forme d'entretiens préliminaires mais d'une sorte d'analyse préliminaire ayant pour but d'affaiblir les résistances.

C'est la thèse essentielle de Wilhelm Reich qui s'est pas tellement occupé,

finalement, de la trajectoire de la cure. Je ne crois qu'il y ait – il faut que je vérifie – mais il me semble pas qu'il y ait des textes de Wilhelm Reich sur la fin de l'analyse par exemple. Son objet premier, c'est le commencement, c'est l'entrée en analyse et, comme il s'exprime - je le cite - « seule une petite minorité de malades, *dit-il,* est accessible dès le début de l'analyse, les autres ne se plient à la règle que lorsque les résistances sont affaiblies ». L'objet propre de Wilhelm Reich, ça a été de s'occuper de la phase initiale du traitement psychanalytique, c'est-à-dire du moment où un rapport est à établir d'abord avec ce qui résiste. Alors il a pu trouver dans Freud de quoi nourrir, de quoi appuyer son approche, et de considérer qu'à partir du moment où il y a résistance à l'interprétation, il faut commencer à interpréter les résistances et donc refusant explicitement l'interprétation directe du symptôme.

Alors c'est là que prend toute sa valeur, on peut dire, l'axiome qui a été posé par Wilhelm Reich et qui est resté, en quelque sorte, inoubliable dans la psychanalyse. Bien sûr, je l'avais oublié, nous a cessé d'y faire référence, mais ça reste, ça continue d'être inscrit, un axiome qu'il a dégagé de son abord de la question de la résistance, de cet intérêt, en quelque sorte unilatéral pour le début du traitement où ce qui, pour lui, était manifeste, c'était la résistance, et on peut dire la résistance du réel.

Alors son axiome, cet axiome inoubliable, enfin inoubliable !, on ferait mieux de ne pas l'oublier, c'est tout ce qu'on peut dire, son axiome c'est : il y a toujours transfert négatif, qu'au commencement de l'analyse il y a toujours transfert négatif et on peut dire que c'est le corrélat de l'accent qu'il met sur la résistance. Comme il le dit, dans son analyse du caractère, au séminaire technique, dont il était le responsable à Vienne, dans les années vingt, « au séminaire technique nous nous occupions principalement du transfert négatif et notamment du transfert négatif latent. » Latent c'est formidable, latent veut dire que dans tous les cas il y a transfert négatif, une sorte d'universel du transfert négatif.

Alors avant d'en rire, relevons tout de même que Lacan à ses débuts, certes en ses antécédents, enfin à ses débuts, a validé cette orientation On trouve, en effet, page cent sept des *Écrits*, dans son texte « L'agressivité en psychanalyse », le transfert négatif qualifié de drame inaugural de la psychanalyse. Exactement il dit « le transfert négatif qui est le nœud inaugural du drame analytique » - je le cite. Et cette phrase de Lacan, qui est sans référence, mais enfin elle vient en direct, là, de la réflexion de Wilhelm Reich.

Wilhelm Reich a développé le transfert négatif comme l'effet nécessaire de l'intention thérapeutique chez le patient et on peut même dire comme l'effet nécessaire du désir de l'analyste. Le transfert négatif c'est, chez Wilhelm Reich, la résistance inaugurale, le premier nom du réel qui surgit sous les espèces de l'hostilité, de l'agressivité, de la haine à l'égard de l'analyste. Ça a conduit à la formulation d'une règle technique qui a été répétée pendant des décennies : pas d'interprétation de fond tant qu'il y a des résistances à interpréter et donc ajournement de l'interprétation de sens jusqu'à ce que l'interprétation de résistance soit venue à son terme. C'est une occasion pour nous de mesurer tout ce que Lacan a changé même dans notre sentiment de l'expérience.

Du temps de Reich et par la suite, ça supposait quoi ? Ça supposait d'abord un petit temps de départ où on laisse s'épanouir ce qu'il appelle la personnalité analytique du patient, c'est-à-dire où on laisse la chance à son transfert négatif de se manifester et ensuite de choisir le moment propice pour interpréter la résistance, comme il dit, de façon serrée, c'est-à-dire ne pas laisser d'échappatoire à ce qu'il perçoit chez le patient comme son côté fugitif, le mot est chez lui.

Alors je dis que le transfert négatif fait l'objet d'un axiome dans la mesure où pour Wilhelm Reich le transfert négatif peut se manifester par une soumission à l'égard de l'analyste. Le patient fait tout ce que vous lui demandez, il acquiesce à vos interprétations, ah !, ah !, comme il dit, suspect : la soumission est suspecte. Même, pour radicaliser la chose, absence de résistance, oh ! c'est ce qu'il y a de pire, « absence de résistance, *dit-il,* apparentes », et plus vous constatez l'absence résistance et plus vous constatez la soumission à vos injonctions du patient et plus vous devez craindre des résistances latentes.

Donc on s'aperçoit du statut que je dis axiomatique du transfert négatif dans l'approche de l'expérience par Wilhelm Reich. Et comme il dit : les résistances latentes sont d'autant plus dangereuses qu'elles ne se manifestent pas ouvertement. On trouve ici et là, dans ses remarques cliniques, la notion que l'expérience analytique prouve, dit-il, qu'une grande courtoisie, une politesse exagérée cachent toujours des critiques inconscientes, une attitude de méfiance ou de mépris et ça sera développé par la suite par certains de ses élèves. Il y a un beau texte que je n'ai pas le temps de citer, d'un dénommé Kayser qui a été beaucoup critiqué dans l'histoire analytique par Nunberg, par Fenichel, etc., mais Kayser qui avait, il a annoncé d'ailleurs, ce qu'il n'a jamais publié, un article sur, c'est difficile, en allemand c'est « le patient défiant ». Il a annoncé un article sur le patient méfiant ou orgueilleux, etc., qui était le type idéal de ce qu'avait esquissé Reich et il le définissait, d'une façon d'ailleurs très intéressante, comme le patient incapable d'un franchissement, je l'ai lu en anglais cet article, on dit *breakthrough*, c'est un franchissement ; il y a déjà, en filigrane, la notion d'une traversée, ça pourrait être traduit ainsi, et qui isole le phénomène de la méfiance, au moment de la constitution même du transfert. Le transfert, qui est défini par Lacan par le sujet-supposé-savoir, est saisi ici par l'établissement de cette relation initiale de défiance. Et c'est ce que Reich présente comme sa thèse, « toute analyse sans exception - donc c'est vraiment une thèse universelle - toute analyse sans exception, disait Reich, sans exception aucune, débute par une attitude de méfiance ou de critique de la part du malade, attitude qui reste dans la plupart des cas latente. Cette thèse qui a été formulée à la fin des années vingt est restée assez pregnante pour que Lacan, en 1948, en quelque sorte la valide, en parlant du transfert négatif comme du drame inaugural de expérience analytique.

Le fondement de cette notion, c'est que l'analyste par son insistance, par son intention, est toujours, c'est le fondement sans doute de ce dit universel, que l'analyste est toujours le perturbateur de l'équilibre névrotique et donc, dit Reich, « il fait toujours figure d'ennemi » et, du coup, à d'autres moments il décrit nécessairement le patient comme une sorte de fugitif qui se lance dans un certain nombre d'associations, bute sur la résistance, fuit la résistance et recommence une autre chaîne associative et Reich décrit ça comme le mouvement en zigzag du patient fugitif de la résistance.

Et ça introduit une description en effet de l'expérience, du désir de l'analyste en terme d'attaque. Il s'agit, et Lacan le note dans ses « Variantes de la cure type » on a toute une littérature analytique qui, à partir de là, décrit le désir de l'analyste sous les espèces de l'attaque de l'obstacle des résistances.

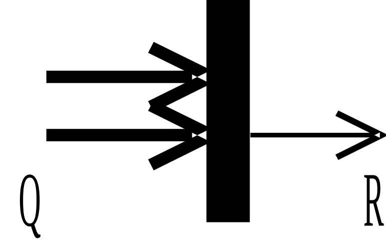
Alors comment, au niveau clinique ou méta-psychologique, comment est-ce que Reich détermine la nature de cet obstacle. Il reprend le terme de barrière narcissique et quand il introduit le concept de caractère, en définitive, il dit quelque chose qui n'est pas sans parenté avec ce que Lacan introduira comme la barrière imaginaire, l'interposition imaginaire. Cette interposition d'imaginaire, elle est déjà enracinée dans cette première

conceptualisation enseignante de la psychanalyse.

Je peux même aller jusqu'à dire que -ça me coûte pas cher parce que la lecture de Wilhelm Reich n'est pas tellement répandue donc vous me croyez sur parole, enfin je vous invite à vous reporter aux textes – mais, d'une certaine façon le concept reichien du caractère a quelque chose à voir avec la notion lacanienne du fantasme. Quand Wilhelm Reich qualifie cet obstacle résistanciel de cuirasse, en définitive, il essaye d'attraper quelque chose qui a rapport avec ce que Lacan a appelé, pendant une partie de son enseignement le fantasme. Il dit « le caractère représente la manière d'être spécifique d'un individu, la somme de toutes ses expériences passées ». Il en fait un concept global dont on peut dire qu'il est très proche de cette matrice de toute signification, pour un sujet que Lacan a isolé comme le fantasme, et on peut même dire que le concept de caractère est parent de notre notion de mode de jouir. Évidemment nous raffinons sur les termes, mais nous sommes enracinés dans cette même problématique.

Le concept de caractère, Reich insiste beaucoup sur le fait que c'est différent d'un symptôme, le caractère, mais c'est déjà très notable qu'il éprouve le besoin de les différencier. Il éprouve le besoin de les différencier parce que, précisément, ça n'est pas sans rapport, le caractère et le symptôme. La différence essentielle, ce qui fait que le caractère n'est pas un symptôme, c'est essentiellement que le symptôme n'est jamais aussi complètement rationalisé, dit-il, que le caractère. C'est-à-dire si à un moment vous avez des choses à faire et vous vous mettez à vomir eh bien le vomissement vous paraît quand même comme une interférence parasite et vous ne considérez pas que ça fait partie de votre personnalité sinon que ça trouble votre intentionnalité. Donc il y a quelque chose du symptôme qui s'isole comme parasitaire par rapport à l'intention, par rapport à la cohérence d'une personnalité et à la direction de son intentionnalité. Mais ça permet de dire que le caractère, ça n'est rien d'autre qu'un symptôme, seulement un symptôme qui est intégré à la personnalité, comme Freud en avait ouvert la possibilité, à propos de la névrose obsessionnelle spécialement, dans *Inhibition, symptôme et angoisse*.

Alors, là-dessus il faudrait développer ce qui concerne la formation du caractère selon Wilhelm Reich, où tout l'accent est mis sur sa référence économique, c'est-à-dire que cette formation du caractère se fait sous la pression des pulsions, et donc la cuirasse dont il s'agit, ce qui fait obstacle est avant tout, pour Reich, constitué non pas comme une cuirasse contre le vouloir dire, qui est là incarné par ce vecteur de la question, mais comme une cuirasse qui s'élabore sous la pression du vouloir jouir de la pulsion.



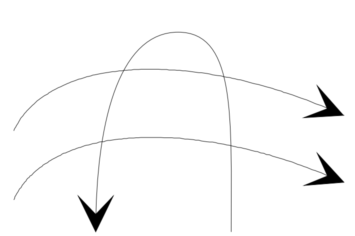
C'est ce qui va faire sortir Reich de la psychanalyse, c'est de considérer que la véritable pression qui s'exerce, ça n'est pas une pression qui conduit à la révélation de la vérité ou à la bonne réponse sur l'origine du symptôme, que la pression qui s'exerce c'est une pression de jouissance. Et il sort du mouvement psychanalytique exactement au moment où il disjoint le vouloir jouir et le vouloir dire.

Cela dit, avant qu'il ne s'engage dans cette voie, il notait pourtant dans son analyse du caractère que la cuirasse, comme il l'appelle, intégrait le contenu, dit-il, *des interdictions de la première enfance.* C'est-à-dire qu'il intégrait dans cette cuirasse des éléments proprement signifiants.

Alors ce qui, chez Reich - pour conclure - conçoit l'obstacle comme caractère, c'est-à-dire comme un sujet objectivé, on peut dire que la grande

différence avec Lacan, c'est que Lacan conçoit cet obstacle lui-même comme une relation. Et c'est ce qui n'a jamais été dit avant, c'est-à-dire, je veux dire on peut montrer la parenté de la théorie du caractère chez Reich et de l'imaginaire de Lacan. Mais la différence foncière, c'est que pour Lacan, l'obstacle lui-même est constitué comme une relation, c'est-à-dire comme une relation là du moi et de l'autre avec un petit *a.* Et, en effet, ça permet de concevoir l'analyste comme lui-même inclus dans l'obstacle de la résistance, et c'est ça Lacan reprend, lorsqu'il se lance dans son enseignement il reprend beaucoup de ce qui a été élaboré précédemment, mais ce qui rend un son tout à fait nouveau, c'est de concevoir l'obstacle imaginaire lui-même comme relation, parce que ça permet d'inclure l'analyste dans la résistance. Et ça permet, du coup, d'opposer deux couples, le couple imaginaire et le couple symbolique : c'est une mise en place de l'expérience qui n'avait jamais été promue auparavant.

Les premières années de son enseignement, c'est encore sur le modèle de l'interposition, le modèle de l'intention et de l'obstacle que Lacan cadre le réel en jeu dans l'expérience. Évidemment, et c'est là qu'on voit la transformation qui est apportée par son *Séminaire V,* lorsqu'il se sépare de cette mise en place, qui est encore présente dans son schéma R, dans sa *Question préliminaire*, et que, à la place d'un schéma d'interposition, il propose un schéma de décalage entre deux niveaux avec lequel il rompt avec la présentation de l'intention et de l'obstacle et il introduit une toute nouvelle question dans la pratique analytique pour l'analyste, à savoir à quel niveau se placer pour se confronter avec le réel.



Je terminerais là-dessus, le plus frappant à cet égard du graphe de Lacan, c'est que la pulsion ne se trouve plus au niveau de l'obstacle, la pulsion se trouve au contraire située au niveau proprement dit de l'opération analytique, c'est-à-dire au niveau supérieur, et c'est vraiment avec cette schématisation, celle que vous trouvez dans le *Séminaire V,* que Lacan ouvre un tout nouveau chapitre de l'expérience analytique et des rapports de l'analyste avec le réel, ce que j'essayerais de boucler la prochaine fois.

Fin du Cours de Jacques-Alain Miller
du 9 décembre 1998.
(cours 4)

L’expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Cinquième séance du Cours

(mercredi 16 décembre 1998)

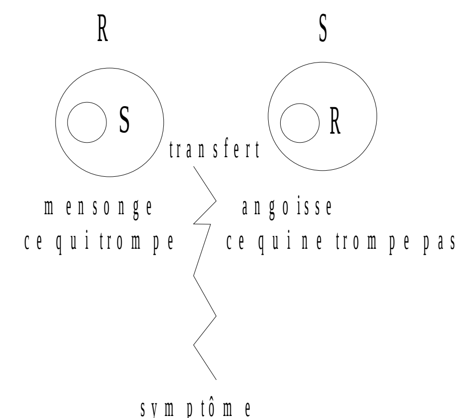
V

Nous cheminons entre ces deux schémas que j'ai scandés au cours de ce premier trimestre et qui articulent, comme nous disons, le symbolique et le réel suivant les indications de Lacan et qui, tels que je les transcrits, impliquent une inclusion réciproque du symbolique et du réel.

Si nous les opposons à partir de ces deux cercles tracés sur le tableau, nous plaçons dans l’un et l'autre une vacuole que nous épinglons, toujours réciproquement, des initiales de ces registres, ici le symbolique dans le réel, ici le réel dans le symbolique et nous les qualifions des termes avancés par Lacan, ici le mensonge, qui jette un discrédit sur le symbolique inclus dans le réel et quant au réel inclus dans le symbolique, nous y inscrivons le terme de Lacan d'angoisse.

Nous pouvons nous mettre à distance de ces deux termes, essayer d'en dégager la catégorie implicite, ce qui nous permettrait d'écrire ici ce qui trompe et ici ce qui ne trompe pas. C'est entre ces catégories opposées que nous pouvons cette fois faire cheminer le transfert, marquer que c’est là que Lacan s'est efforcé de situer à sa place et il faut dire à sa place équivoque, le transfert.

Voilà en tout cas ce que je donne comme table d'orientation pour cette fois, c'est dans cette direction que moi-même je vais m’essayer à procéder, entre mensonge et angoisse, entre ce qui trompe et ce qui ne trompe pas.



Évidemment le statut équivoque du transfert est aussi, singulièrement, le statut équivoque du symptôme. Le symptôme est en effet d'une part une formation déchiffrable et qui se présente à ce titre dans le réel, et c'est ce qui fait son caractère en quelque sorte exceptionnel ; mais à d'autres égards, dans le registre du symbolique et par la résistance qu'il offre, il présente les caractères du réel et ainsi il participe de cette équivoque fondamentale.

Pour en finir avec ce que j'ai dit précédemment, je crois avoir indiqué, si mon souvenir est bon, la dernière fois, à la va vite, que le cas de Lucie R. se trouvait dans le recueil *Naissance de la psychanalyse.* C'est parce que je n'ai pas consulté l'édition française, il se rencontre évidemment dans *les Études sur l'hystérie*. Je vous prie de reporter cette correction.

J'ai indiqué la dernière fois, pour donner sa valeur au terme du transfert négatif, qu'il était selon Lacan - *Écrits* page cent sept - le nœud inaugural du drame analytique, c'est une citation. C'est une assertion de Lacan qui se rencontre dans son écrit sur « l'Agressivité en psychanalyse », de 1948, laquelle, et je crois l’avoir démontré, est un écho de ce que j'ai qualifié d'axiome technique de Wilhem Reich tel qu'il se dégage de son ouvrage de 1933 sur l'analyse du caractère.

Et peut-être n'est-ce pas pour rien que Lacan a commencé par intituler son propre *Séminaire* du même titre qui était celui de Wilhem Reich, à savoir

séminaire de technique analytique. On en a le témoignage dans les *Écrits*, on a le témoignage que Lacan concevait au départ son séminaire comme un séminaire de technique analytique et, dans cet intitulé lui-même, je vois un écho de celui de Wilhem Reich.

Si je suis allé vers Wilhem Reich, c'est pourquoi ? C'est parce qu'en effet il a été, du transfert négatif, le théoricien par excellence. Ayant à proposer un séminaire dans la ville de Madrid il y a quelques semaines, j'avais proposé un débat sur ce terme, de transfert négatif, et indiqué cette piste de l'analyse du caractère, que d'ailleurs un de nos collègues, madrilène, Andres Borderias, que vous ne connaissez pas, a, à juste titre, suivi.

Je me suis intéressé au transfert négatif pour des raisons d'actualité mais, au-delà, dans la mesure où je cherche dans l'histoire de la psychanalyse ce qui a été l'expérience du réel qu'ont faite les praticiens. Je pars du principe qu'ils ont fait cette expérience et, évidemment, ils l'ont baptisé avec les termes qui étaient à leur disposition parmi lesquels : la résistance, la défense et spécialement le transfert négatif. Je suppose que le réel leur est apparu sous les espèces du transfert négatif. C'est-à-dire tout simplement, je cherche ce qui est apparu aux praticiens, par la face de l'obstacle.

Chez Reich, on trouve, dans les soubassements de son expérience pratique du transfert négatif, la notion d'un équilibre névrotique. Et même si le transfert négatif est aux premières loges, et c'est ça qu'il présente, qu'il décrit avec beaucoup de sagacité, d'intérêt, d'une lucidité presque inquiétante, conceptuellement, la notion du transfert négatif dépend de celle d'un équilibre névrotique.

Si on a la notion de l'équilibre névrotique, l'analyste a, nécessairement, la fonction de perturbateur. L'analyste en tant qu'il est l'agent de l'opération analytique. C'est pourquoi Reich peut dire que l'analyste fait toujours figure d'ennemi, pour le patient, de telle sorte que tous les affects, sentiments suscités par l'analyste, projetés sur sa personne, qu'ils soient positif ou négatifs, à son sens servent fondamentalement la défense, le refus de l'opération analytique.

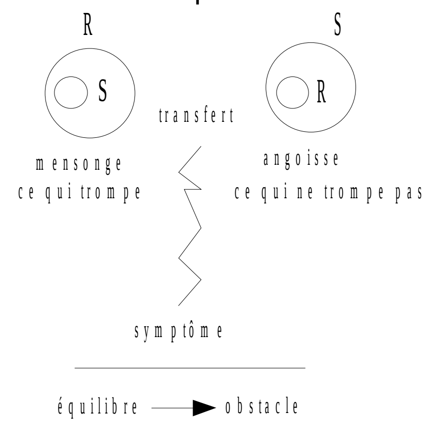
La notion d'équilibre n'est pas absente chez Lacan. On peut en trouver un écho lorsqu'il évoque l'arrangement que le sujet trouve avec ses symptômes, avec ses pulsions, arrangement qui comporte un certain coût, un certain coût ajoutons de jouissance, de telle sorte qu'il peut se trouver amené à chercher dans l'analyse un autre arrangement, moins coûteux.

Et, si on part de la notion d'équilibre de la névrose, ce qui fait alors problème, c'est le fait même de la demande d'analyse. Qu'est-ce qui a dû se déranger dans l'arrangement constitutif de l'équilibre névrotique, pour que le sujet ait eu recours à l'analyste ? Enfin il y a eu recours dans une occasion, dans ce que Lacan appelle, quelque part dans les *Écrits, une conjoncture de recours*. La conjoncture de recours qui est toujours, dans l'analyse, à bien préciser, sous les espèces de « qu'est-ce qui amène le sujet à l'analyse ? » Ce n'est pas un souci de biographie, là, qui nous fait interroger le sujet, sinon le souci de préciser la conjoncture de recours à l'analyste et, par là, d'isoler ce qui a dérangé l'équilibre préalable. Ce que met en valeur l'accent porté sur le transfert négatif, c'est précisément sur le caractère momentané de la conjoncture de recours. Et que, après ce temps d'ouverture à l'analyste, on voit se produire la fermeture, qui est le substrat même de ce transfert négatif.

De telle sorte que je me demandais cette semaine si l'axiome de Reich n'était pas bien plutôt celui de l'équilibre. Le transfert négatif étant, lui, un théorème déduit de cet axiome, à partir d'une proposition selon laquelle l'analyste est un analyste, c'est-à-dire perturbe l'équilibre. De telle sorte que s'il s'exerce une poussée, une intention, un désir, dans le sens de perturber l'équilibre, alors nécessairement, c'est pourquoi je parle de théorème, des affects hostiles sont projetés sur l'élément perturbateur.

On peut dire que dès lors que le sujet, en raison de la conjoncture de recours, est entré dans le cadre de la cure, l'équilibre, supposé équilibre névrotique,

devient un obstacle. Ce qui traduit l'entrée dans la cure analytique, c'est la transformation de l'équilibre en obstacle.



Ce seul fait, qui est l'expérience que les analystes ont faite du réel et qui les a conduit pendant des décennies à s'intéresser à la résistance et à la défense, ils considéraient que c'était les éléments essentiels à quoi ils avaient affaire dans la psychanalyse, renvoie, de ce seul fait, à une division du sujet chez le patient qu'on peut exprimer comme une division du désir.

Disons, entre le désir de guérir, c'est une approximation, motif de la démarche qui consiste à se livrer à l'analyste, et qui peut être une simple fenêtre ouverte dans cet équilibre, et puis ce que j'appellerais tout simplement le désir de ne pas guérir, ce que Freud a vu émerger et a conceptualisé, mais il a conceptualisé une manifestation localisée de ce désir de ne pas guérir, sous le terme de réaction thérapeutique négative. Il l'a vue se manifester au moment où selon ses conceptions, le symptôme devrait être levé, dissous, et qu'au contraire il devait constater la permanence du symptôme. Il a conceptualisé cet échec de l'interprétation sous les espèces de la réaction thérapeutique négative. Il l'a imputé au désir du patient.

Cette division du sujet, traduite comme une division du désir, évidemment ça se laisse appréhender, à l'occasion, sous un certain angle, comme une division du transfert. Au désir de guérir correspondrait le transfert positif, et au désir de ne pas guérir et d'écarter l'analyste de ce qui, après tout, sous un certain angle ne le regarde pas, qualifié de transfert négatif. Dans cet ordre d'idée, le transfert négatif latent de Reich, le transfert négatif qui doit toujours être supposé dans l'analyse, et spécialement à ses commencements - latent veut dire que c'est toujours supposé - même que l'analyste reichein est le sujet-supposé-savoir l'existence du transfert négatif. Le transfert négatif latent, de Reich, est une généralisation de la réaction thérapeutique négative de Freud.

C'est d'une incidence tout à fait précise dans la pratique, puisque ça comporte que la demande d'analyse cache toujours le refus de l'analyse, une interprétation primordiale et en quelque sorte comme dit Lacan inaugurale. Je te demande l'analyse que je refuse ! C'est ainsi que je le traduis. Évidemment, ça dispose l'analyste dans une certaine attitude à l'égard du patient, ça le dispose à l'endroit de ce qu'on peut appeler une foncière mauvaise volonté du patient. Et c'est ainsi que les analysants se présentent à Reich, et sans doute y a t-il mis un accent particulier, spécialement intense, mais qui reste présent, me semble-t-il, dans l'abord clinique immédiat de l'analyste orthodoxe, enfin supposé orthodoxe entre guillemets, pour ce que j'ai pu en entendre, un accent sur l'analysant comme un rebelle, l'analysant comme celui qui, en définitive, ne veut pas de l'analyse, de l'analyse même qu'il demande.

Il y a là comme une appréhension tout à fait première dans le contact entre guillemets intersubjectif, qui vise à alerter l'analyste sur la dérobade première du sujet même qui s'offre à l'analyse, qui demande l'analyse. Et c'est ainsi que Reich pouvait dit que « il est rare que nos malades soient d'emblée accessibles à l'analyse ». Voilà l'expérience, l'expérience d'une rébellion du sujet contre l'association libre, contre la règle fondamentale.

En un certain sens ça date, ça relève, sans doute, pour une part, des premiers temps de l'analyse, comme si le temps qui avait roulé depuis lors, avait, en

quelque sorte, rendu plus docile le sujet qui arrive à l'analyse, à la règle fondamentale. Et on pourrait dire que, progressivement, l'entrée de la psychanalyse dans la culture a tamisé, tamponné, réduit cette résistance initiale. Néanmoins, cette appréhension de Reich, me semble-t-il, garde sa valeur ne serait-ce que par le soupçon qu'il fait porter sur la latence du transfert négatif.

Alors du coup, il critique et il dévalorise ce qu'il situe comme la méthode de Nunberg, autre élève de Freud, celle qui consiste, selon ses dires, à renforcer le transfert positif, au départ de l'analyse, fournir des explications, rassurer le patient, l'encourager, lui parler, aux fins de le former à l'expérience analytique.

C'est un temps qui est, par Lacan d'ailleurs, isolé comme tel, et où il accentue l'implication subjective de l'analyste. On peut dire qu'à la méthode Nunberg, qui est de renforcer le transfert positif, s'oppose en quelque sorte la méthode Reich, la méthode de l'analyse du caractère, qui est, au contraire, de dévoiler le transfert négatif, de le thématiser et de l'analyser. Et c'est, selon Reich, de l'ordre de l'interprétation. Alors que la méthode Nunberg est d'un ordre pédagogique, une pédagogie à la psychanalyse, la méthode du caractères consiste, à cet égard, à affronter le transfert négatif comme tel, c'est-à-dire l'obstacle à l'opération analytique, ça consiste à percevoir et à affronter l'équilibre en tant qu'obstacle.

On se demande, quand on lit l'ouvrage de Reich et qu'on médite sur lui, on ne peut pas s'empêcher de se faire une certaine figure du patient de Reich, de ce qu'il a, de ce qu'il vise, quel type de patient il a en tête. Et quels que soient les exemples que lui-même propose, on a le sentiment qu'il a affaire à des patients qui ne sont plus les hystériques de Freud. Et même précisément que son patient, qui l'a conduit à inventer cette analyse du caractère, c'est l'obsessionnel, pour le qualifier dans nos termes. On a le sentiment que sa perception du réel en jeu dans l'expérience tient à ce qu'il se rapporte à l'obsessionnel d'*Inhibition, symptôme et angoisse*, de l'ouvrage de Freud de 1925, c'est-à-dire le sujet dont les symptômes ont été intégrés à la personnalité, dont les symptômes ne sont pas saillant, n'ont pas de caractère d'évidence, ceux qui ne sont plus, pour le sujet lui-même et éventuellement pour les autres, des corps étrangers à la personnalité, ne sont plus des isolats. Et, c'est bien ce que comporte la notion même de caractère, qu'on peut définir comme ce qui, de la personnalité, a intégré les symptômes. Et d'ailleurs Reich lui-même parle d'intégration organique à la personnalité, voir de condensation des symptômes dans le caractère.

Et, c'est précisément ce statut du caractère, il me semble, que Lacan vise lorsqu'il dit de l'ouvrage de Freud *Inhibition, symptôme, angoisse*, lorsqu'il en résume la substance clinique ainsi : « le moi se forme des mêmes moments qu'un symptôme. » Ça vise spécialement ce qui, dans cet ouvrage, se réfère à l'obsessionnel dont le symptôme, loin de représenter, d'être éprouvé comme une gène, comme un déficit, un handicap, un moins de jouir, se trouve intégré au moi et source lui-même de satisfaction.

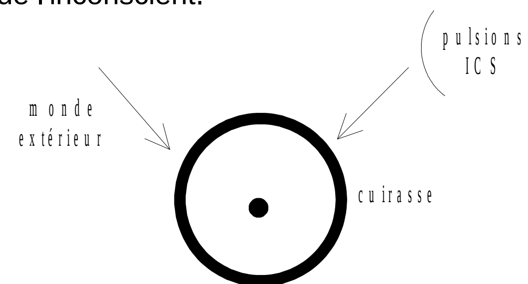
Et donc, le prix de l'abord de Reich, à cet égard, quand il nous dit que « l'opération analytique rencontre d'abord comme obstacle le caractère », c'est de mettre en évidence cette formation paradoxale et singulièrement distincte, en effet, de ce que Freud a rencontré d'abord, et que je qualifierais par ce terme le symptôme syntone. Le symptôme syntone, c'est le symptôme en quelque sorte invisible, c'est le symptôme qui fait l'objet d'une réharmonisation avec le moi. Ça veut dire simplement le symptôme qui n'est pas éprouvé comme tel par le sujet, qui n'est pas stigmatisé par son idéal, mais qui, au contraire, est en quelque sorte, assenti, approuvé par cet idéal, le symptôme qui n'est pas l'occasion d'une scission interne de l'être du sujet, qui n'est pas pris dans un vouloir être autre, mais qui est, au contraire, partie intégrante de l'identité subjective, au moins partie intégrée de l'identité subjective.

Le mérite que je trouve à l'abord de Reich, c'est de s'être confronté, d'avoir essayé de dégager ce paradoxe, cette ambiguïté du symptôme syntone avec évidemment ce qu'il implique : aux yeux de qui s'agit-il d'un symptôme ?

Qu'est-ce qu'a rencontré Wilhem Reich dans son expérience initiale ? Il a rencontré – disons-le dans des termes lacaniens qui nous sont familiers et qui nous permettent de nous repérer - l'identification inaugurale au symptôme et il a considéré comme un obstacle essentiel à l'analyse cette identification inaugurale au symptôme.

C'est ce que je déchiffre quand il définit le caractère comme une manière d'être et qu'il vise cette manière d'être. Ce qu'il a isolé comme le caractère ne pouvait surgir comme tel que dans l'expérience analytique en tant que, dans l'expérience analytique, en raison de sa finalité, il surgit comme obstacle et comme résistance. Je donne toute sa valeur à cette notation de ce qu'il vise avec sa notion du caractère, qu'il ne vise pas des énoncés du sujet. Comme il dit : ça n'est pas une affaire de contenu, c'est une affaire de forme. Et il étend, en définitive, l'énonciation jusqu'à impliquer le comportement, ce qui fait qu'évidemment c'est facile de le disqualifier en disant : c'est une approche béhavioriste de l'analyse. Mais je sauve Reich de cette interprétation béhavioriste en y trouvant une approche phénoménologique du mode de jouir. Ce qu'il vise avec le caractère, dit-il, ce sont les aspects formels du comportement général du malade, sa manière de se déplacer, de parler, son jeu de physionomie, ses attitudes caractéristiques, son sourire - évidemment c'est très béhavioriste - son ironie, les aspects de sa politesse, son agressivité, etc. Mais il faut dire que Lacan, qui critiquera ce privilège donné aux aspects qui ne sont pas de la fonction de la parole, en même temps avait commencé par adhérer à certaines des découvertes de Reich - vous en trouvez la trace précisément dans son écrit sur l'*Agressivité en psychanalyse.* Et je trouve la trace aussi dans les fondements de l'enseignement de Lacan avec le concept reichien de la cuirasse caractérielle comme agent essentiel de l'équilibre psychique.

Son schéma est celui d'une cuirasse, la cuirasse du patient, il qualifie pas ce centre de sujet mais faisons-le sa place, la cuirasse protégeant le sujet à la fois du monde extérieur et des exigences proprement pulsionnelles, en provenance de l'inconscient.



Et donc il a rapport, au départ de l'analyse, pense-t-il, avec essentiellement cet objet là, cette cuirasse qu'il conceptualise comme un mécanisme de protection psychique, une protection narcissique, un effort d'autosuffisance, une défense, il dit aussi une défense caractérielle, narcissique, un véritable bastion, etc. Son expérience première est moins celle de l'inconscient que celle du non à l'analyse qui se rencontre dès lors que le sujet s'est livré à l'analyse.

Alors, qu'est-ce que c'est que la méthode de Reich, qui est une variation de l'analyse des résistances, privilège donné à l'analyse des résistances caractérielles. Pour la qualifier dans des termes qui répondent à notre expérience, à notre abord de l'expérience, on peut dire que sa méthode consiste à tenter, au départ de l'analyse, dans les premiers mois de l'analyse, de tenter en court-circuit une désidentification subjective au symptôme, c'est-à-dire de tenter une symptomatisation de la personnalité. On voit bien que comme elle est, elle peut se défendre à l'endroit du sujet obsessionnel, à savoir obtenir que le sujet se désidentifie des symptômes intégrés à sa personnalité.

La méthode consiste à fragmenter, si je le retraduis, la personnalité en traits de caractère : la morgue, l'ironie, la méfiance et isoler des traits de caractère, et communiquer au patient cette

perception de ses traits de caractère, comme dit Reich : éveiller son intérêt pour telle particularité de son caractère et tenter d’en retrouver l'origine.

C’est mettre l'analyste dans une position non seulement active mais on peut dire insistante. C'est de l’ordre de : regardez, voyez comment vous me parlez, voyez comment vous vous adressez à l’autre. Reich dit précisément « nous isolons le trait de caractère et le signalons à plusieurs reprises à l'attention du malade, jusqu'à ce qu'il le perçoive d’une manière objective ». Ça, ça justifie tout à fait Lacan de dire : l'analyse des résistances, ça culmine dans l’insistance de l'analyste. On a ici ce « jusqu’à ce que », c'est-à-dire que la fin est là déterminée par l'analyste : c'est d'obtenir que le patient symptomatifie son trait de caractère, qu'il prenait jusqu'alors comme une manière d'être.

Et, dès lors que le patient a adhéré à cette insistance, il peut alors se représenter son trait de caractère qui jusqu'alors lui convenait tout à fait, comme un symptôme douloureux, dit Reich, c'est-à-dire ça se met à lui faire mal et lorsque le patient, qui avait éventuellement mal d’autre chose, se met à avoir mal à son caractère, on obtient le premier résultat positif de l’analyse du caractère. Mais ça traduit, d'une façon un peu fruste, mais ça traduit en effet le processus de cristallisation symptomatique qui se produit dans analyse, à savoir que, de proche en proches, ce qui passait comme lettre à la poste devient lettre en souffrance, pour le sujet lui-même.

La notion de Reich, c'est que progressivement le trait de caractère, intégré à la personnalité se met à prendre l’allure d’un corps étranger, c'est-à-dire retrouve le statut qu’il n’aurait jamais dû quitter, de symptôme, l'allure d'un corps étranger dont il voudrait se débarrasser.

Si isole cette méthode, on voit quelle est l’allure de l'entrée en analyse telle qu’elle était enseignée à Vienne dans les années vingt et trente. On a un début d’analyse où il y a vraiment une lutte entre l'analyste et le patient et où il s'agit d'obtenir à toute force la désidentification au symptôme.

La leçon théorique que Lacan en prélève, c’est ainsi qu’il résume, page trois cent quarante et un des *Écrits*, le bénéfice théorique de l’abord de Reich : « la personnalité du sujet, *dit-il - personnalité là est une amplification de caractère* - la personnalité du sujet est structurée comme le symptôme qu'elle ressent comme étranger ». C'est l'équivalence du moi et du symptôme que Lacan dégage comme étant le cœur, la palpitation même de l’expérience de Wilhem Reich.

Le bénéfice théorique dans l'analyse a été, selon Lacan, d’objectiver un certain nombre de structures caractérielles, dont on ne fait plus beaucoup usage aujourd'hui il faut dire, mais d'avoir révélé le statut symptomatique de caractère qui était apparemment asymptomatique. Et d'avoir aussi bien resitué le caractère hystérique et obsessionnel, compulsionnel, dit Lacan, dont là on avait, en effet, des symptômes plus saillants, qui apparaissaient comme tel.

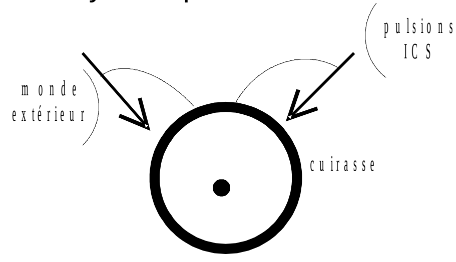
Mais, plus généralement, c’est l’analyse du caractère comme telle qui est resituée par Lacan, qui n'est pas du tout annulée, me semble-t-il, par Lacan, et là son rapport n'est pas seulement un rapport direct avec les textes de Freud mais il est médié par l'expérience des analystes orientés par Freud et il me semble que c'est l'analyse du caractère, en particulier, et cette expérience de cet obstacle narcissique initial qui se retrouve chez Lacan sous les espèces de la fonction imaginaire, de la notion que ce qui fait obstacle à l'analyse, c'est l'imaginaire à partir du moment où on pose que le moi se fonde dans la relation narcissique, c'est-à-dire que le moi se fonde dans le stade du miroir.

Le stade du miroir de Lacan est une façon de resituer cet obstacle dont Wilhem Reich a eu l’expérience et pour lequel il a inventé une méthode. Alors ça produit sans doute, dans l'exégèse de Lacan, une scission du caractère reichien. Lacan traduit la cuirasse caractérielle par le terme d'armure, c’est dans son écrit « Variante de la cure type » et il scinde cette armure en deux,

il dit d'un côté ce qu'il appelle armure, cuirasse-armure, ce sont des armoiries, c'est-à-dire qu'il insiste sur le côté symbolique inclus dans le caractère, que ce caractère mobilise, tel que Reich le construit, du matériel symbolique de la névrose, et de l'autre côté il y a ce qu'il appelle le poids des armes, que le sujet tient de la nature et que le sujet garde après le traitement.

Autrement dit Lacan scinde le caractère reichien entre un élément symbolique, ici est ce qui est la donne dans le réel des éléments qui sont montés symboliquement. Mais l'expérience reichienne est traduite par Lacan dans les termes suivants : d'un côté l'obstacle, foncièrement, c'est l'axe a-a prime, c'est la relation narcissique, c'est l'imaginaire, c'est au principe de toutes les inerties, et c'est aussi bien, à cet égard, les armes de la nature, et d'un autre côté l'intention, le désir, est d'ordre symbolique.

Au fond ça n'est pas une cuirasse, la cuirasse imaginaire de Lacan, l'armure imaginaire qu'il nous a appris à percevoir, elle n'est n'est pas tellement opposée au monde extérieur mais aux pulsions, dans la mesure où sa définition de l'imaginaire inclus le monde extérieur et les pulsions. Mais cet obstacle, ce qu'il éprouve comme obstacle imaginaire c'est au regard d'une intention qui est d'ordre symbolique.



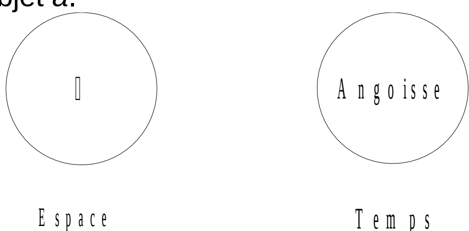
Voilà le déplacement qui a été fondateur de l'enseignement de Lacan. Et d'ailleurs ça s'appuie sur ce qu'on peut lire dans Reich aussi bien puisque le point de départ, c'est la règle fondamentale, l'impossibilité de la suivre, cette règle fondamentale. Le point de départ c'est l'injonction à dire que comporte l'expérience analytique et donc, chez Lacan, il y a aussi une expérience de l'obstacle. Et cet obstacle est d'ordre imaginaire et l'intention, la poussée est qualifiée, isolée comme étant d'ordre symbolique.

Lacan l'a conceptualisée de façons diverses, cette intention symbolique. Il l'a conceptualisé comme désir de reconnaissance, ou comme désir pur, désir de rien, comme désir du symbole, désir de dire, peu importe, il a, lui, appréhendé la relation de l'intention et de l'obstacle de cette façon. Il nous a appris à concevoir l'imaginaire, le moi, comme une protection contre le symbolique. C'est-à-dire qu'il a situé la libido, la pulsion, la jouissance, du côté de l'obstacle.

Et là, on peut dire qu'il y a deux chapitres à distinguer et c'est à partir du deuxième que vraiment commence l'enseignement de Lacan. Le premier chapitre, et c'est ce qu'on trouve dans les antécédents de Lacan, consiste à poser une extériorité de l'imaginaire et du symbolique comme deux ordres distincts et sans rapports. Le second chapitre, au contraire, et qui vraiment marque le début de l'enseignement de Lacan, c'est d'y ajouter que l'imaginaire est structuré - qu'ils sont opposés et que ce sont deux ordres distincts - mais que l'imaginaire est néanmoins structuré par le symbolique, que l'imaginaire donne ses matériaux au symbolique et qu'il est structuré par lui.

Si je veux me référer au premier chapitre, celui où c'est une extériorité entre l'imaginaire et le symbolique qui est posée, je peux me référer, par exemple, à ce que Lacan dit dans son texte de l'agressivité, page cent neuf, où on peut trouver une phrase à priori surprenante, pour ceux qui sont formés à Lacan, selon laquelle, *dit-il,* « la dimension des symptômes se développe dans l'espace imaginaire ». Et ça, ça n'a de sens, évidemment, que dans la mesure où Lacan conçoit alors l'imaginaire et le symbolique comme d'ordres séparés, et le symptôme avec son inertie, évidemment, est opposé à tout ce qui est de l'ordre de la dialectique symbolique et donc il n'hésite pas à renvoyer le symptôme à l'espace imaginaire en mettant en valeur leur structure, à ces

symptômes, comme des îlots exclus, *des autonomismes parasitaires,* dit-il, *dans les fonctions de la personne.* Je peux signaler à cet égard, vous retrouverez ça page cent neuf, en même temps que Lacan situe le symptôme dans l'espace imaginaire, comme des scrotums inertes, en même temps il oppose la dimension temporelle de l'angoisse, et là on a une sorte d'opposition, en effet, entre le symptôme du côté de l'espace et de l'autre côté, du côté du temps l'angoisse, ici l'espace, ici le temps et je le laisse comme une borne pour plus tard, pour cette opposition que nous pourrons reprendre et spécialement concernant l'objet *a*.



Alors on peut dire que nous saisissons là quel a été le sens du retour à Freud promu par Lacan : c'était un retour au primat de l'interprétation c'est-à-dire de l'intention symbolique de l'analyse et qui faisait du reste un obstacle. Le sens du retour à Freud, par-delà les difficultés des dits post-freudiens, c'était une dévalorisation de l'expérience du réel et qui est tout à fait sensible dans ce qu'on peut qualifier, si on est bien disposé, de l'optimisme conquérant de Lacan, au moment où il pense rétablir le primat de l'intention symbolique dans la psychanalyse et qu'il la renouvelle, en effet, avec la fonction de la parole et le champ du langage à l'aide de la linguistique structurale.

Quelqu'un me disait avoir été marqué dans son enfance par une injonction maternelle qui se résumait à trois lettres. Au moment de certaines vacillations de la petite fille, sa mère intervenait en lui disant « n'oublie jamais ces trois lettres : O-B-I » (*rires*), et on peut dire, chez Lacan, qu'il y a ces trois lettres : ça qualifie exactement le premier Lacan, ça qualifie vraiment la place et le pouvoir du signifiant. C'est-à-dire qu'en définitive, ce qui est de l'ordre de l'imaginaire et du réel n'a qu'une chose à faire, c'est d'obéir. C'est la grandeur aussi de cette perspective qui est mise en valeur dans la première page des *Écrits*, le séminaire de « la Lettre volée », où Lacan peut affirmer, de façon fascinante, que la prise du symbolique vient à s'exercer jusqu'au plus intime de l'organisme humain. Qu'est-ce que ça veut dire sinon que c'est le signifiant qui commande et qui commande à l'imaginaire et au réel et même si les facteurs imaginaires, comme s'exprime Lacan, manifestent de l'inertie, ils ne font figure - et j'ai souvent cité cette phrase, parce qu'elle est à la fois magnifique et problématique - *les facteurs imaginaires ne font figure que d'ombre et de reflet au regard du déplacement du signifiant.*

Eh bien ça, ça traduit, tel que nous pouvons le voir d'aujourd'hui, c'est-à-dire de la fin de l'enseignement de Lacan, une dévalorisation du réel, ça minore tout ce qu'il en est de la résistance et de la défense. Et ça se poursuit dans l'enseignement de Lacan jusqu'à la notion que les pulsions sont structurées par le désir de reconnaissance. On peut dire que le mouvement initial de son enseignement, celui qu'il a appelé de retour à Freud, en fait se traduit par une dévalorisation de l'expérience du réel qui, d'une façon maladroite, sauvage, brutale, approximative, est tout de même ce qui anime l'inquiétude et la recherche des post-freudiens.

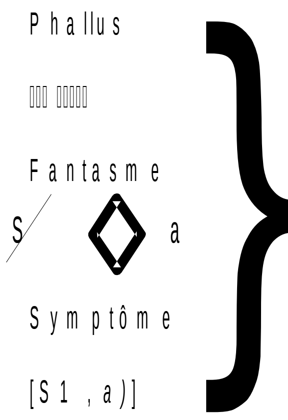
Et on peut dire que c'est de cette dévalorisation de l'expérience du réel que vient le concept même du sujet barré. Ce fameux sujet barré, ce sujet vide, c'est précisément le sujet en tant qu'il est univoquement déterminé par le signifiant. En tout cas c'est ce que met en valeur le fameux séminaire de « la Lettre volée », où le sujet se montre déterminé par le parcours d'un signifiant et le signifié, l'imaginaire prend la suite comme il peut.

Le sujet barré de Lacan, c'est très clairement le négatif du moi, le négatif de la relation narcissique et c'est un élément qui se pose essentiellement hors jouissance, au point que Lacan a pu s'apercevoir qu'il maniait, avec ce sujet barré, un sujet mort dont la seule dynamique ne venait que de la

dialectique signifiante. On peut dire que c'est un sujet - là nous sommes bien au-delà du transfert négatif - proprement négatif, qui est à la fois négatif du signifiant, puisque Lacan l'écrit avec le symbole du signifiant en tant que barré, c'est-à-dire comme un signifiant en moins, et qu'il a pu comparer au trou où vient s'inscrire la variable. Donc c'est un négatif, une rature du signifiant, mais c'est aussi un négatif de l'imaginaire et du réel.

C'est un point tout à fait abstrait et qui est uniquement relatif à la puissance du symbolique. Et on peut dire que c'est le repère que Lacan a pris sur ce sujet barré, ce sujet qui est relatif à la prise du symbolique, qui a mis en dehors, qui a agit comme un répulsif sur tout ce qui est de l'ordre du réel et de la jouissance. D'où le problème récurrent dans l'enseignement de Lacan, pendant des décennies, d'articuler ce qui est de l'ordre du signifiant et ce qui est de l'ordre du réel. On peut dire que c'est parce que le repère qu'il a pris sur le symbolique l'a conduit à ce sujet barré, à ce sujet vide qu'est devenue problématique pour lui la relation de ce sujet avec le réel et, en particulier, avec le réel de la jouissance.

Il n'a pas cessé d'inventer des termes qui permettaient de faire le joint entre le symbolique et le réel. Le joint c'est lequel, ce sont lesquels ? C'est d'abord ce qu'il a appelé le phallus, comme signifiant de la jouissance et dans cette seule définition il y a déjà à l'œuvre le paradoxe auquel il a affaire, l'aporie avec laquelle il a affaire, le phallus avec ses différents essais de le symboliser, ensuite c'est le fantasme, qui vise à relier en court-circuit le sujet vide avec un contenu de jouissance, avec un plus-de-jouir, et ça été, dans son dernier enseignement, le symptôme comme étant un condensé, une conjonction du signifiant et de la jouissance, qu'à l'occasion on a pu écrire ainsi S_1 virgule petit *a*, pour y faire entre le signifiant et la jouissance.



Mais tout ces termes, qu'on trouve dans son enseignement, sont différentes versions de résoudre le problème du rapport du sujet au réel, qui ne devient un problème que par son point de départ consistant à isoler le sujet vide du symbolique. Ça, c'est un résumé, un condensé de ce qui, dans l'enseignement de Lacan, se trouve monnayé de façons extrêmement diverses, mais qui sont toujours rapportables à comment donc le sujet du signifiant, comment donc le signifiant, comment donc le symbolique peut-il avoir rapport avec la vie, avec la jouissance, avec le réel.

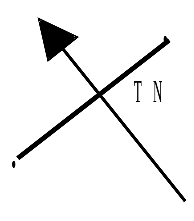
Et la position du problème dans ces termes conduit Lacan nécessairement, et on peut dire cette aporie fondamentale conduit Lacan nécessairement à essayer et en même temps à défaire des termes dont je donne ici les repères fondamentaux, le phallus, le fantasme, le symptôme, et c'est en définitive toujours le même problème qui est ainsi répercuté dans son enseignement.

Alors, faisons un petit retour sur le transfert négatif. Apparemment transfert positif et transfert négatif se présentent comme un binaire et donc pourraient faire croire qu'ils se prêtent à une significantisation du transfert, sauf que le positif et le négatif ne concernent que des affects et que ces affects sont par Lacan disqualifiés comme phénomènes de surface, c'est-à-dire comme un faux clivage. Et foncièrement le positif et le négatif du transfert, entendus comme l'amour de transfert, la haine de transfert, avoir l'analyste à la bonne où l'avoir à l'œil, - comme s'exprime Lacan - c'est-à-dire observer, c'est-à-dire soupçonner, c'est, pour Lacan, un faux clivage. Le

vrai clivage du transfert, selon Lacan, c'est le clivage entre transfert imaginaire et transfert symbolique, c'est-à-dire entre le transfert sur le versant de l'obstacle et le transfert sur le versant de l'intention symbolique.

Le transfert imaginaire, c'est celui qui appartient à l'axe a-a prime (a-a'), c'est le transfert dans sa valeur d'obstacle, et Lacan en a donné l'exemple dans sa lecture, la lecture qu'il a faite à un moment donné, avant de commencer son enseignement proprement dit, dans son écrits sur « L'intervention sur le transfert », à propos du cas Dora. Là, on le voit très clairement, qu'il laisse extérieurs l'un à l'autre l'imaginaire et le symbolique. Et que le transfert est de façon univoque dans cet écrits - et c'est peut-être le seul dont il a pris le soin dans séminaire de dire que vraiment les thèses qu'il avait exposé ne convenaient pas - le transfert dans « L'intervention sur le transfert » est, de façon unilatérale, présenté comme un obstacle au point que Lacan peut dire, je le cite « que Freud - *dans le cas Dora* - donne le concept de l'obstacle sur lequel est venue se briser l'analyse, sous le terme de transfert ». C'est-à-dire qu'il fait du transfert le nom de l'obstacle.

À cet égard, on peut voir, si on doit conceptualiser, schématiser ce qu'il y a dans ce texte, il y a une logique proprement symbolique qui se déroule et elle achoppe sur l'obstacle imaginaire a-a prime sur lequel se situe le transfert et en particulier le transfert négatif, qui va interrompre la logique dialectique en train de se dérouler.



Alors ce transfert négatif, c'est l'obstacle récurrent qu'a rencontré Freud dans ses premiers cas, on le trouve à propos de « Lucie R. », on le trouve dans « le cas Dora », on le trouve dans « la Jeune homosexuelle », tel que Lacan l'isole à l'aide des remarques postérieures de Freud, c'est que Freud s'est laissé identifier au fameux monsieur K., il s'est laissé confondre avec l'objet de l'identification de Dora parce qu'il n'aurait pas été capable de différencier l'objet d'identification de Dora, qui est masculin, de son objet d'amour ou de désir, homosexuel, c'était l'épouse de ce monsieur K.

Autrement dit ici le transfert est univoquement réduit à son statut imaginaire et l'évacuation de Freud comme analyste, c'est-à-dire l'interruption de l'analyse, est rapportée exactement à la mauvaise place qu'il a pris dans le transfert. Au moment où ce monsieur K. déclare à Dora « *ma femme n'est rien pour moi* », il cesse d'être quelque chose pour elle, étant donné qu'il ne vaut que par le lien qu'il a à son épouse, « et*, dit Lacan,* Freud est évacué de la même façon ». Il sort par la même porte et du même mouvement où monsieur K. est évacué. Je le cite exactement « Freud est évacué de l'analyse par le même – enfin je le cite approximativement - est évacué de l'analyse par le même trou que monsieur K., quand il profère *ma femme n'est rien pour moi* ». Et Lacan dit « Freud va disparaître, par la même trappe où il s'enfonce en un glissement plus insidieux ». Le glissement est plus insidieux parce que Freud n'y voit que du feu, il ne saisit pas que de s'être identifié avec ce qui était l'objet de l'identification virile de Dora, le conduit à subir le même sort.

Cette méconnaissance, on peut dire, et que Lacan rapporte conformément au vocabulaire de l'époque au contre-transfert, cette méconnaissance, cette identification à l'objet viril est précisément ce qu'il paye d'un transfert négatif. Et on peut dire que Lacan même laisse, dessine une loi, du transfert négatif, qu'on pourrait formuler ainsi : la force du transfert négatif est proportionnelle, à la profondeur atteinte par le processus de reconnaissance symbolique.

Lacan indique ce que Freud aurait pu ou dû faire, qui aurait été de signaler à Dora qu'elle le confondait avec monsieur K., qu'elle avait tendance à le confondre

avec monsieur K., et on peut supposer que par là, il se serait disjoint de cette disparition dans la trappe où il a été entraîné avec monsieur K . Lacan en fait est plus subtil, en disant que sans doute si Freud avait fait cette remarque, dont Freud fait l'hypothèse, c'est page quatre vingt neuf, dans les *Cinq psychanalyses*, éditions des P.U.F., Freud dit « j'aurais dû lui dire : vous venez de faire un transfert de monsieur K. sur moi », Lacan dit : elle aurait certainement fait une dénégation, mais néanmoins cela l'aurait mise sur la voie de son véritable amour. Autrement dit, disons comme voie générale, chaque fois que l'analyste se prête à l'identification à l'objet de l'identification, il est sur le bord de la payer du transfert négatif. Je l'évoque très rapidement pour dire que en tout cas, là, nous avons le transfert pensé de façon univoque sur l'axe imaginaire.

Alors il est très frappant que ce qui reste dans la comprenette générale de la théorie du transfert de Lacan, c'est, au contraire, le transfert sur l'axe symbolique et, en effet, parce que ça se distingue de ce qui a été la vulgate analytique. Ça reste la théorie du sujet-supposé-savoir. Et, en effet, faire du fondement du transfert le sujet-supposé-savoir, c'est donner une théorie du transfert qui est sur l'axe symbolique, qui n'est pas du côté de l'obstacle, mais qui est, au contraire, du côté de l'intention symbolique, du côté du désir et du côté de l'interprétation.

C'est situer le transfert du côté de ce qui est l'instauration du rapport à l'autre, même au grand Autre, du côté de ce qui fait exister l'Autre sous les espèces du sujet-supposé-savoir. On peut même dire que tout ce que nous avons de l'Autre, du grand Autre, dans l'expérience, c'est sa position comme sujet-supposé-savoir.

Mais c'est un résumé très approximatif, si on y songe. Et d'ailleurs dans le Séminaire des « Quatre concepts » qui est tellement lu, qui sert de référence, si on regarde de près, ce que Lacan dit du transfert est sans doute le moins clair de tout ce qu'il dit sur les « Quatre concepts fondamentaux ». Dans les « Quatre concepts fondamentaux » il parle de l'inconscient, de la répétition, du transfert et de la pulsion. De l'inconscient qu'est-ce qu'il dit essentiellement ? Que l'essentiel de l'inconscient c'est la coupure, c'est l'achoppement. Ce qu'il dit de la répétition, essentiellement, c'est que la répétition est répétition parce que la rencontre est toujours manquée. Il y a dont toujours un évitement au principe de la répétition. Et sur la pulsion, il met en valeur son caractère de montage artificiel, artificieux, signifiant, mais que là il s'agit d'une rencontre toujours réussie, dans la pulsion. On peut dire que là, répétition et pulsion s'opposent terme à terme, la répétition c'est la marque de ce qui est toujours raté, la pulsion c'est ce qui est toujours réussi, du point de vue de la satisfaction.

On peut encore remarquer que ce qui fait le centre de gravitation de ces quatre concepts, enfin de ces trois concepts, parce que le transfert ça ne cadre pas très bien, apparemment, c'est leur rapport au réel. Chaque concept est situé par rapport à l'obstacle qui résiste à ce dont il s'agit. L'inconscient sous les espèces de l'achoppement, la répétition sous les espèces de l'évitement, tandis que la pulsion nous donne la référence de ce qui est toujours réussi quels que soient ses avatars, qui obtient toujours la satisfaction.

Et le transfert, comment s'inscrit le transfert dans ce cadre où on a le sentiment que Lacan commence à le définir, passe à autre chose, aliénation et séparation, il y revient, enfin il y a là comme un trou, comme quelque chose qui n'est pas achevé.

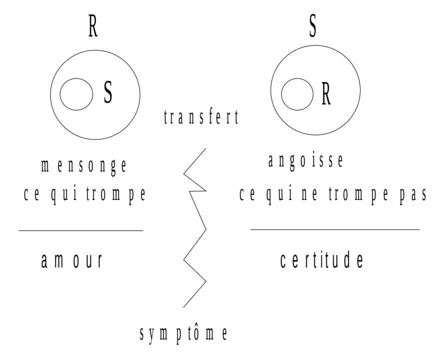
Eh bien - je vais terminer là-dessus - la clef de ce que Lacan dit sur le transfert dans les *Quatre concepts fondamentaux* n'est pas du tout le sujet-supposé-savoir, parce que, précisément, la valeur de ce qu'il apporte ici, c'est de corriger la conception unilatérale du transfert.

Ce que Lacan apporte, même s'il l'explicite pas entièrement, c'est qu'il affronte là la contradiction du transfert, que d'un côté le transfert est, en effet, l'instauration du rapport au grand Autre, l'instauration de la communication de l'inconscient, mais que, d'un autre côté, c'est le moyen par où s'interrompt la

communication de l'inconscient. Autrement dit la clef, ce que Lacan essaye de marquer, c'est que le transfert est à la fois du côté de l'ouverture par rapport à l'inconscient et de la fermeture par rapport à l'inconscient. Il est à la fois du côté de l'intention symbolique et de l'obstacle imaginaire.

Alors ce qui est resté, parce que Lacan avait là trouvé une formulation vraiment nouvelle, c'est le sujet-supposé-savoir, mais qui ne représente que la phase d'ouverture du transfert, alors qu'il y a dans le transfert, aussi bien, la phase de fermeture, le transfert comme apparition de l'objet obturateur. Et c'est pourquoi, sans arriver à boucler la chose, avant même d'en terminer la conceptualisation, Lacan présente son articulation de l'aliénation et de la séparation, c'est-à-dire de l'aliénation symbolique et de la séparation réelle, de la séparation pulsionnelle. De telle sorte que pour compléter, s'il fallait compléter ici le *Séminaire XI*, il faudrait distinguer le transfert aliénation et c'est ça que Lacan appelle le sujet-supposé-savoir, c'est le transfert comme ouverture à la communication de l'inconscient, c'est le transfert qui traduit la conjoncture de recours, qui conduit le sujet à demander l'analyse, à demander une médiation pour entrer en rapport avec ses formations de l'inconscient.

Mais il y a aussi bien le transfert séparation, c'est-à-dire ce qui rend compte de ce que Lacan dit, que ce qui surgit dans l'effet de transfert s'oppose à la révélation de la vérité, et donc ce qui fait de l'amour une tromperie. Et donc le transfert est à la fois, et c'est la situation ambiguë où Lacan l'assigne en fait dans le séminaire des *Quatre concept*, ce qui trompe, il a à la fois un caractère et il trompe en tant qu'il est amour, amour artificiel, amour qui se trame dans l'artifice de l'analyse, et en même temps il a une face de certitude, il est, d'un autre côté, ce qui ne trompe pas et c'est là où Lacan, pour l'arracher à son aspect d'illusion, dit qu'il met en acte la réalité de l'inconscient.



Et donc la théorie du transfert, depuis ce séminaire, on peut dire qu'elle est restée bancale, faute qu'on ait restitué complètement ces deux aspects, l'aspect aliénation, le transfert aliénation et le transfert séparation, qui sont les deux éléments faute de quoi même les phénomènes du transfert négatif ne trouvent pas à se placer.

Fin du *Cours V* de Jacques-Alain Miller du 16 décembre 1998.

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Sixième séance du *Cours*

(mercredi 13 janvier 1999)

VI

Je me disais sur le chemin qu'en définitive j'essayais de rapprocher ce que je peux dire ici de la pratique, de la pratique effective, celle qui est la mienne, mais aussi bien celle de quelques autres, si j'en crois ce que j'ai à débrouiller dans l'activité de contrôle, comme à discuter dans les travaux qui se font, qui s'énoncent, qui s'exposent aujourd'hui et dont d'ailleurs j'ai reçu cette semaine un échantillon destiné à être discuté en fin de semaine dans la ville de Bordeaux, sous le titre des « Embrouilles du corps » et qui donne un échantillonnage tout à fait remarquable de ce à quoi on a aujourd'hui affaire.

Il n'empêche que, pour aller au plus près de ce qui nous est offert aujourd'hui comme clinique à débrouiller, eh bien il faut certains détours et il faut prendre en charge aussi bien, et s'enseigner avec ce qui a été le cours de la psychanalyse où Lacan s'inscrit, comme lui-même l'a mentionné, dans un mouvement d'antithèse. Et c'est ce qu'il s'agit aussi bien de jauger pour l'orientation qui nous a été ainsi donnée dans la pratique et qui a peut-être recouvert en partie la tentative de Lacan de faire l'antithèse de sa propre antithèse de départ. Je suis là un peu nuageux, ne vous inquiétez pas (*rires),* je viendrai au plus précis je l'espère.

Ce que j'ai commencé de frayer - ça c'est un mot de Lacan, frayer - peut-être ce que j'ai commencé d'effrayer au cours de nos cinq premières rencontres de cette année peut être désigné ainsi, au moins est-ce de cette façon là que je l'ai qualifié pour en communiquer le dessein à nos collègues de l'école de Caracas auprès desquels je me suis rendu durant les vacances de Noël qui ont ainsi été, pour une part, studieuses.

Je leur ait dit que je m'étais intéressé pour donner le départ de cette année, à partir de novembre, à l'expérience du réel dans la cure psychanalytique. À vrai dire, je n'ai pu leur en développer qu'une esquisse car je me suis surtout employé à leur détailler ce que je n'avais pu qu'annoncer à la fin de notre dernière rencontre ici, à savoir que la clef des *Quatre concepts fondamentaux* sélectionnés par Lacan dans l'œuvre de Freud, c'était leur rapport au réel. C'est ce rapport au réel qui motive cette sélection, et qui permet une vision panoptique de ce qu'est effectivement la tentative de Lacan dans ce *Séminaire* qui nous sert une sorte de manuel que Lacan d'ailleurs a voulu, un organon, mais qui n'en garde pas moins quelques secrets et j'ai cru pouvoir détailler ce qui fait le ressort de cette tentative.

C'est un *Séminaire* qu'il m'est déjà arrivé de commenter jadis, d'éclairer, mais en l'épelant, en me laissant prendre par son développement et c'est évidemment une autre perspective que celle de démontrer le ressort d'où il procède dans ses divers éléments, le ressort unique dont il procède, c'est-à-dire son interrogation et les moyens qu'il mobilise pour y répondre. C'est donc là se placer en deçà de ce qui est énoncé pour tenter de rejoindre l'intentionnalité qui est là à animer cette recherche et à mobiliser des concepts, des schémas, la théorie des ensembles, etc., tout un bataclan qui mérite de retenir point par point, mais ça n'est pas simplement en en suçant chacune des expressions qu'on peut

tenter de ressaisir l'intentionnalité qui l'anime.

Si je me suis lancé là dedans à Caracas, c'est en raison de ce que j'avais sans plus y penser lâché ici en fin de notre rencontre, parce que j'ai cru m'apercevoir, à considérer vos physionomies, à vous qui êtes ici, vos physionomies expressives d'autant plus que muettes, puisque je ne vous donne pas la parole pour poser des questions, j'ai cru m'apercevoir de l'intérêt que cette thèse concernant le rapport au réel des *Quatre concepts fondamentaux,* semblait éveiller en vous et en même temps qu'une certaine perplexité enveloppait cet intérêt et c'est vrai que je n'ai pu faire qu'une petite cavalcade finale sur le sujet. Et aussitôt, cet intérêt de vous et cette perplexité m'ont lancé à Caracas dans une explicitation dont j'ai l'intention de vous faire bénéficier ici le moment venu.

Pour commencer, je m'attacherais d'abord à l'expression que j'ai employée de « l'expérience du réel dans la cure analytique ». Je fais usage du mot de réel et cela ne va pas sans une certaine audace, méditée, qui tient à ce que je ne me suis pas arrêté à vous en donner une définition préalable. J'ai décidé de commencer par m'en servir avant de le définir, ce mot de réel, c'est-à-dire à faire confiance au principe selon lequel la signification d'un mot se confond avec son usage. Ça, c'est une définition, pour le coup. C'est une définition de Wittgenstein qui s'est répandue dans la formule *Meaning is use*, le sens, la signification c'est l'usage, que Lacan a fait sienne. Il la mentionne dans ses premiers *Séminaires* et, à mon avis, elle reste présente tout le long de son enseignement, elle supporte même son énonciation.

C'est une définition, relevons ça, c'est bien connu, c'est une définition instrumentale du signifiant. Elle comporte précisément - là je fais un court-circuit pour vous en montrer la présence dans la suite de l'enseignement de Lacan - que rien n'est plus étranger à la langue que la notion de code comme le montre, et c'est ce que soulignait Lacan dans les années soixante dix, et il le soulignait précisément quand il nous filait le concept de lalangue et, dans le fil même de cette définition initiale, comme le montre que l'on peut donner à n'importe quel mot n'importe quel sens à condition de parler assez longtemps, avoir à s'en servir tant et plus et c'est à la fois l'avantage et le danger d'un enseignement poursuivi sur une certaine durée.

Vous avez pu constater, si vous vous êtes plongés dans le volume des *Formations de l'inconscient* que Lacan fait usage de la notion de code opposé au message et que même son Autre majuscule pousse là même où est inscrit le terme du code, dans le lieu dit de l'Autre. Mais vous notez aussi bien que ce code dont on peut admettre, par approximation, que le dictionnaire fixe la norme se trouve, c'est ce que montre précisément le séminaire des *Formations de l'inconscient* tout au cours des sept leçons qui constituent une lecture et une élaboration de l'ouvrage de Freud sur le *Witz*, ce code se trouve incessamment débordé par l'usage et Lacan s'attache à montrer comment cet Autre, dont il fait le gardien et le garant du code, est contraint d'avaliser les aberrations et les exigences de l'usage.

Et donc gardons ça, qui est accroché à cette définition initiale, que le signifiant est fait pour servir. Disons que c'est un *utendum,* pour servir, pour être utile, à servir. Cette notion du signifiant comme *utendum* s'inscrit d'une part dans le même fil que *Meaning is use* et dans le même fil où s'inscrit le signifiant majeur que Lacan a désigné comme le Nom-du-Père et dont il a pu dire que l'on pouvait s'en passer, c'est-à-dire, c'est l'équivalence que je propose ici, dans le dessein de m'en servir un peu plus tard, sans doute la prochaine fois, c'est-à-dire se passer d'y croire à condition de s'en servir. Il y a ce à

condition de s'en servir qui est du même tenant que ce qui fait lalangue déborder le code et qui inscrit le signifiant comme tel dans le registre de l'*utendum.*

Ça, c'est à garder dans sa simplicité, obtenue par une certaine réduction et compression que je fais ici, c'est à garder précieusement, ainsi que cette différence entre la croyance et l'usage. Il peut y avoir usage sans croyance et spécialement l'invitation que fait Lacan à propos du Nom-du-Père est susceptible de nous donner une orientation beaucoup plus étendue, est susceptible, disons le mot, d'une généralisation.

Cela dit, le registre de l'*utendum* n'est pas le tout de ce qu'est le signifiant et, précisément, il y a une démarcation, sensible dans cette rumination progressive, cette rumination avançante qu'est l'enseignement de Lacan, quand il inscrit aussi le signifiant au registre du *fruendum,* à savoir que le signifiant - et il a mis un temps pour s'en apercevoir, pour le prendre en compte - est aussi ce dont on peut jouir. Et, entre *se servir de* et *jouir de,* il y a un écart qui est à mesurer. Mais ça, l'inscription du signifiant au registre du *fruendum,* je le réserve pour un peu plus tard, toujours pour le moment venu. Je l'inscris ici pour que ce couple de notions utilisées par Lacan vous reste présent.

Et donc cette réflexion sur le bon usage du signifiant encourage à ce que j'appelais une audace, à savoir à utiliser le mot de réel pour regrouper dans l'expérience analytique et aussi bien dans l'expérience des analystes telle que nous en avons le témoignage venant de ce qu'on appelle l'histoire de la psychanalyse, pour regrouper des phénomènes, des problèmes, qu'on ne met pas ou qu'on a pas mis jusqu'à présent d'une façon affirmée sous cette rubrique du réel.

Donc, je me suis pas lancé là dedans, en novembre, sans m'adosser à la notion qu'il faut s'en servir. La question est que ça tienne le coût suffisamment longtemps.

Et puisque je suis sur le *s'en servir,* je peux ajouter tout de suite que le réel comme tel, attention, définition, je veux dire attention ce n'en est pas une, que le réel comme tel, à savoir ce que désigne le mot de réel semble précisément de l'ordre de ce dont on ne peut se servir, ce qui n'est pas instrument. Et il me semble que c'est alors, cette fois-ci, cet écart entre le réel comme tel et l'instrument qui fait que pour nous, portés par l'usage de Lacan, le rapport subjectif au réel est plutôt, en effet, de l'ordre de l'embrouille.

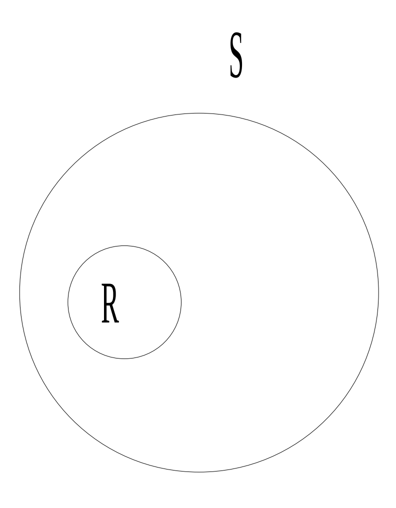
Ça veut dire, ça me semble assez simple à saisir pas à pas, que le réel résiste à se faire instrument, à la différence, en particulier, du symbolique. Bien entendu il résiste aussi, mais il se laisse fort heureusement instrumentaliser, il se laisse trifouiller, manier jusqu'à des usages extrêmement sophistiqués, entre guillemets « purs », que Lacan a essayé d'exploiter à titre d'instrument, de bon instrument. Il prend une forme spécialement pure quand il est soumis au traitement mathématique, quand il est instrumentalisé par le mathématicien, par le sujet qui se désiste de certaine de ses propriétés subjectives pour faire du signifiant un bon instrument.

Et puis, même si je disais tout à l'heure un peu de mal du dictionnaire, de l'insuffisance du dictionnaire par rapport à l'usage, il reste que le symbolique de la langue, une fois déposé, se prête quand même assez gentiment à être rangé et classifié. Quelles que soient les résistances du symbolique, on ne dirait pas que le symbolique comme tel résiste à se faire instrument, au contraire, il s'offre à l'usage. En revanche, le réel apparaît plutôt, dans notre usage, comme obstacle, voire comme encombrement, plutôt que comme instrument.

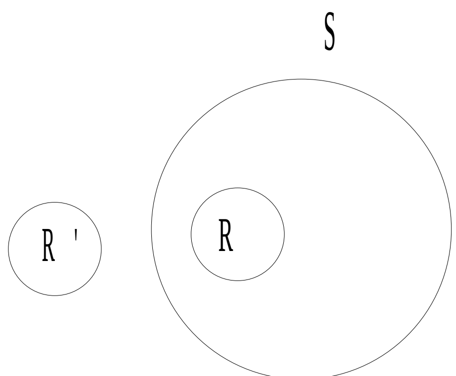
Il ne faut jamais s'engager dans des propositions qui ont l'air universelles sans chercher à les prendre en même

temps, c'est-à-dire successivement quand on les énonce, à revers. Est-ce qu'on peut concevoir de porter le réel jusqu'à l'*utendum ?* Est-ce qu'on peut concevoir de le porter jusqu'au *s'en servir ?* C'est-à-dire est-ce qu'on peut le porter, pour dire les choses crûment, jusqu'à l'obéissance ? Sur cette voie, Lacan nous prévient qu'il convient sans doute de s'arrêter au *savoir y faire avec*, qui est, tel que je le dispose aujourd'hui, d'un degré inférieur au *s'en servir*. *Savoir y faire avec* c'est en dessous de *vraiment s'en servir*. *Savoir y faire avec*, il y a à le supporter et puis Il y a à ménager la marge de l'embrouille, c'est-à-dire de ce qui fait le réel se refuser à être votre instrument.

Alors après ce préambule, j'en viens donc à mon expression, celle que j'ai risquée : « l'expérience du réel dans la cure analytique » qui nous porte aux limites du champ du langage où, depuis Lacan, la psychanalyse est installée. Et je peux mettre ici une des deux représentations que j'avais inscrites la dernière fois où un champ marqué du symbolique comporte un champ marqué du réel et qui nous indique, sous forme interrogative - je pourrais mettre un grand point d'interrogation - la présence du réel dans le symbolique.

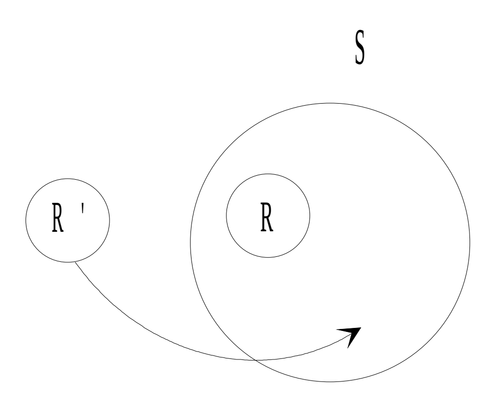


Dans cette expression, « l'expérience du réel dans la cure analytique », j'accentue d'abord la préposition *dans*. Je dis *dans* c'est-à-dire je ne dis pas *hors* et il y a certainement une différence à faire entre le réel *dans* et le réel *hors*.



Cette notion, cette représentation, interrogative pour l'instant, du réel *dans* va contre la position première assignée au réel, dans la perspective structuraliste que je vous ai rappelée au premier trimestre qui est une position d'exclusion. La perspective structuraliste est tout de même à poser le réel dans une position, dans une situation d'exclusion. C'est une position qui fait du réel un terme toujours exploité par le symbolique qui exige, qui nécessite qu'il soit fondamentalement converti, c'est-à-dire symbolisé, signifiantisé. J'ai fais allusion tout à l'heure au fait que je vous avais mentionné ça au premier trimestre, je l'ai fait en prenant en référence du séminaire IV de *La relation d'objet* où cette opération est constante. On peut même dire que Lacan s'enchante et réitère cette opération de la conversion signifiante du réel. Donc les termes qui se proposent comme appartenant au réel sont démontrés ne trouver leur place dans la pratique et dans la théorie de l'analyse qu'à être exploités par le symbolique. C'est ainsi que sans doute le réel est nommé, mais pour être fragmenté en éléments linguistiques. Là, ça n'est pas du tout le réel comme Autre du sens qui est ce que Lacan nous laisse dans son dernier enseignement comme un énoncé limite sur lequel lui-même s'interroge, puisqu'il se soutient à peine d'être dit, c'est au contraire le réel fragmenté en éléments linguistiques, un réel systématisé, dominé par le symbolique,

c'est-à-dire que sans doute son instance est là rappelée mais, d'une certaine façon, pour s'évanouir dans le symbolique, pour se dissoudre dans le symbolique, s'en trouver dominé et spécialement dominé par la détermination dite de la chaîne signifiante, s'en trouver tamponné, vidé, on peut dire anéanti et précisément mortifié si on se fie à la formule cette fois-ci prélevée sur l'hégélianisme : le symbole meurtre de la Chose.



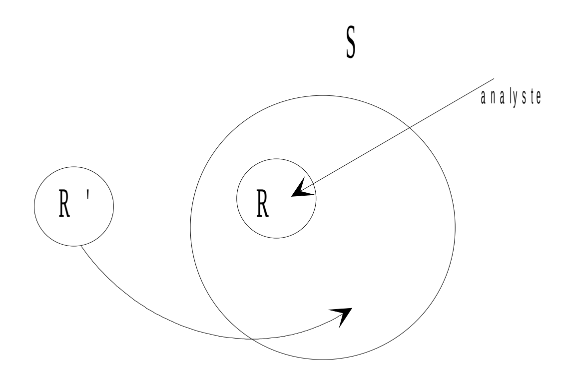
Ce qui est incessamment réitéré par Lacan dans ce *Séminaire IV,* c'est le meurtre du réel, le meurtre symbolique du réel.

Alors si on prends le temps de ménager une place pour l'envers, comme il faut toujours faire, pour les exceptions à l'universel, pour même le dire contraire qui s'articule au premier, la position d'exclusion du réel prescrit strictement la forme sous laquelle est possible son inclusion symbolique et de ce point de départ, que j'ai dit structuraliste, le réel ne peut se situer dans que sous les espèces du réel intrus. Inclusion, dans ce fil, est intrusion et nous pouvons et nous pourrons ouvrir le chapitre des intrusions du réel non dominé par le symbolique, du réel rebelle au symbolique ou du réel laissé pour compte du symbolique et situer ainsi ce réel laissé pour compte dont l'inclusion ne peut prendre la forme que celle d'intrusion.

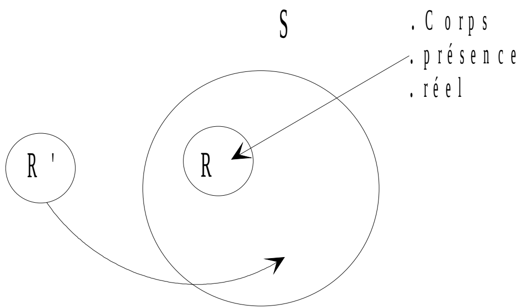
Là, je ferai tout de suite encore une réserve sur cette formule en posant la question, en ébranlant ce toujours que comporte cette coïncidence, cette équivalence. Est-ce que la présence du réel se confond dans tous les cas avec son intrusion ? Est-ce que le symbolique doit être sous tous ses aspects conçu comme antinomique au réel exclu, où y a-t-il place pour les conjonctions ?

Si je pose la question, j'ai au moins les réponses que d'emblée Lacan nous a proposées, dès « Fonction et champs de la parole et du langage », c'est-à-dire dès qu'il s'est engagé dans cette perspective structuraliste, il a pourtant réservé deux lieux très précis pour la conjonction du symbolique et du réel. Il en a d'ailleurs réservé deux autres, peu après, pour leur interférence. Mais pour leur conjonction, je peux dire un mot là sur ces conjonctions exceptionnelles, qui intéressent toutes les deux l'expérience analytique. C'est d'abord, au premier lieu de jointure, ce que nous appelons depuis lors la position de l'analyste. En fait, page trois cent neuf des *Écrits*, Lacan fait référence à l'attitude de l'analyste, situé à partir de son refus de répondre.

C'est dans ce refus de répondre qui serait constitutif de la position de l'analyste qu'il faut comprendre qu'il voit une figure du réel. Cette abstention témoignerait, selon sa formule, d'une négativité pure détachée de tout motif particulier, donc qui n'a rien de psychologique et il faut entendre par là, me semble-t-il, qu'il voit cette jointure, après tout disons que ce serait l'analyste qu'on pourrait, sur notre schéma, situer à cette place, en tant qu'il viendrait incarner un non (n-o-n) absolu dans la dimension de l'interlocution, qui, tout en étant situé, c'est-à-dire dans, ce qui pour Lacan, alors, est la communication du symbolique, se soutient de s'en soustraire, incarnant par là sa propre mortification c'est-à-dire payant le prix d'incarner en lui-même le meurtre de la Chose.

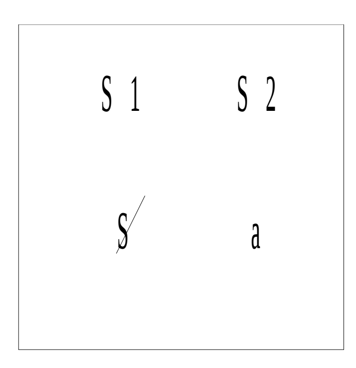


Et il suffit déjà de s'exprimer ainsi pour, en effet, que ça fasse écho à ce que Lacan a pu développer d'une façon très imagée sur la cadavérisation de l'analyste et pour que nous voyons déjà se présenter ici l'instance du corps, puisqu'il s'agit d'incarner ; et cette présence est en même temps comme réalisant, on peut dire, le meurtre de la Chose, et par là même acquérant une dimension de l'ordre du réel.



On peut dire que de situer l'attitude de l'analyste en un paragraphe à cette place est déjà comme en résumé ce qui va se développer, se déployer dans l'enseignement de Lacan à ce propos. Alors ça va se perdre à cette date, du fait même de Lacan qui, tout en assignant à l'analyste la place du mort, à la jointure du symbolique et du réel, va nous animer cette place du mort, va nous l'imager par le jeu de bridge, c'est-à-dire par un jeu symbolique, va nous montrer précisément cet élément mortifié trouvant sa place dans une partie symbolique. Et il lui faudra un bien plus long temps pour comprendre, pour dégager d'une façon pure la place de l'analyste comme réel. On peut dire que la métaphore du jeu de bridge met plutôt l'accent sur le tamponnement de cet élément dans la combinatoire symbolique des jeux de cartes et dans la partie qu'elle rend possible.

Ce que je signale ici, à la fois cette indication qu'il y est, mais qui est en même temps recouverte par l'idée que ça fait une partie où finalement un joueur, puis un autre peut prendre la place du mort et donc assurer une fonction finalement symbolique dans le jeu qui permet au jeu lui-même de se dérouler, ça n'est pas différent, structurellement c'est la même chose que lorsque Lacan inscrit son schéma du discours et qu'il inscrit l'objet petit *a* tout en disant qu'il est d'une autre dimension et d'une autre forme et d'une autre espèce, qu'il l'inscrit finalement dans une partie de bridge où ça va tourner et où finalement l'exceptionnalité de cet élément va se trouver rabotée, tamponnée par la partie de bridge des quatre discours, si bien qu'il ne restera à Lacan, dans son *Séminaire XX,* que de renier l'objet petit *a* en disant finalement cet objet petit *a* qui fait si bien la ronde, il n'arrive pas à capturer l'expérience du réel. Et j'ai jadis déjà signalé cet étonnant reniement de Lacan, marquant qu'en définitive, dans l'approche du réel, ce terme petit *a* pâlit et s'évanouit parce qu'il est en fait trop symbolisé dans cette partie.

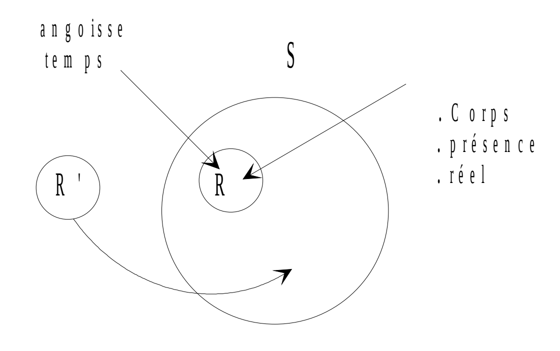


Eh bien c'est la même structure que nous retrouvons dans l'émergence de cette place du mort qui pourrait être développée sur le versant réel, mais ce que comporte cette incarnation, c'est ce que finalement Lacan développe sous la forme de son usage dans la partie de bridge. Il y a à la fois l'indication et quand même l'évitement, le

différemment à plus tard des affinités de l'analyste avec le réel.

Le deuxième lieu que Lacan signale comme réalisant la conjonction du symbolique et du réel dans l'expérience analytique, vous vous en souvenez pour un certain nombre, c'est la fonction du temps et j'ai annoncé d'ailleurs au premier trimestre que j'aimerais bien arriver jusqu'à traiter au moins un peu du temps. Ici, le rappel est fait d'emblée par Lacan que le temps est un réel. Certes, le symbolique est conjoint à ce réel, le temps par excellence est symbolisé, il est compté, il est mesuré, presque personne ne se sépare d'un instrument où l'on porte sur soit le petit appareil qui convertit le réel du temps en symbole. Le fait même que nous nous retrouvions ici tient quand même à ce que ma montre est à peu près, pas tout à fait la même que la vôtre. (*rires*). Donc là nous avons, en effet, une symbolisation, une mesure, l'entrée du chiffre, mais l'expérience analytique est bien faite pour faire voir que cette symbolisation est nécessaire et précieuse du temps ne le tamponne pas entièrement comme réel et, pour introduire tout de suite le mot, il y a un reste.

Et d'ailleurs je vous rappelle que j'ai mentionné, quand j'ai introduit ce petit schéma sous la forme où Lacan traduisait ce réel comme angoisse, dans son dernier enseignement, qu'il ne faut pas négliger tel texte des années quarante, de Lacan, qui marque bien l'incidence du temps dans l'émergence de l'angoisse, en même temps que le symptôme, lui, est référé à l'espace.



Pour marquer en raccourci l'importance de la question, disons que le statut de la séance analytique repose sur la notion qu'on se fait de la conjonction du symbolique et du réel, s'agissant de la fonction du temps. Et c'est quand même, concernant le statut de la séance, que Lacan s'est séparé, même si ça n'a été dans l'histoire qu'une cause occasionnelle, mais enfin c'est par le temps de la séance qu'il s'est spécialement séparé de la norme analytique qui prévalait alors. Donc tout dépend là de comment, sur ce point, on articule le symbolique et le réel, parce que la séance de temps fixe et standard ne fait rien d'autre que d'exploiter le temps symbolisé, c'est-à-dire le temps mortifié, précisément sans reste de réel. N'oublions pas, à cet égard, que si Lacan a introduit d'abord la séance variable et la séance courte, c'est précisément pour des raisons qui touchent au phénomène dit de la résistance dans l'expérience analytique.

La séance variable ou la séance courte, c'est une méthode sans doute assez primitive pour que la suspension de la séance échappe à la mort symbolique, afin de faire en sorte que le temps vaille comme un réel et avec comme effet, précisément, d'empêcher l'analysant de s'en servir. Et Lacan qui là-dessus ne fait pas la propagande de sa pratique, pourtant est prolixe sur les ruses de l'analysant se servant du temps préalablement déterminé, si ce temps est fixe, faisant usage, se servant de ce temps précisément aux fins de résistance. C'est-à-dire : précisément quand on a soustrait au temps tout élément de réel, quand on l'a entièrement réduit au symbolique, alors le temps n'est plus qu'un *utendum,* il faut le faire servir et, évidemment, on est là dans une dimension, dans une pratique qui éteint le réel du temps.

Et donc, dans ces deux lieux que Lacan a distingués d'emblée, je vois déjà l'annonce du temps qu'il nous faudra peut-être à nous pour comprendre l'analyste en position

d'objet petit *a*, pour comprendre que le temps sous la forme de la hâte est un objet petit *a*, comme Lacan le dira plus tard et toutes les affinités de l'angoisse et du temps. Ça c'est presque un excursus pour marquer à quel point, avec ces détours et ces précautions, ces audaces aussi, nous essayons de cerner des phénomènes tout à fait essentiel de l'expérience.

Alors je reviens, une fois encore, à mon expression de l'expérience du réel pour souligner cette fois le mot d'expérience.

Quand il y a expérience, on peut s'interroger sur le vécu, est-ce que j'irai jusqu'à parler du vécu du réel. Le mot vécu a été évacué par Lacan dans la mesure même où il a véhiculé autant de la philosophie de l'existence et de la phénoménologie, il a véhiculé l'ineffable qui est un des noms, après tout, de l'impossible à dire. Évidemment ça a été mis à très mauvais usage, le mot de vécu. Par exemple concernant le rêve, quelqu'un d'aussi sophistiqué, précis, original, que Paul Valéry avait développé, pour lui-même d'ailleurs, le matin, là où il se réveillait aux aurores, au milieu de la nuit pour noter ses pensées, il y en a un certain nombre qui concernent le rêve, qu'on a recueillies, qu'on a publiées, un esprit aussi distingué faisait à Freud une objection, essentielle, préliminaire, en opposant le rêve vécu et le rêve raconté, disant que le rêve raconté n'avait, en définitive, aucun rapport avec le rêve vécu et lui-même essayant de ressaisir avec la palette de l'écrivain la tonalité propre du rêve vécu, ne voyant que dans le rêve raconté qu'un sous-produit, un travestissement et ce type d'objection a d'ailleurs fait florès à la réception de la *Science des rêves,* et quand la psychanalyse a commencé à se répandre.

L'objection, à l'objection c'est que c'est être là aveugle au privilège du symbolique, et que nous nous avons affaire dans la psychanalyse au rêve en tant qu'il est raconté, qu'il est parlé, qu'il passe par le discours, qu'il se prête aux lapsus et aux mots d'esprit et aux assonances et aux à peu près, etc., voilà notre rêve, c'est un rêve non pas de la symbolique mais du symbolique et l'objection est forte, elle a été détaillée par Lacan, donc nous laisserons de coté le terme de vécu pour cette raison tout en notant néanmoins qu'il n'est pas indifférent qu'on est quand même peut-être là, de façon maladroite, équivoque, équivoquée, primitive, à essayer de capter tout de même un certain déficit du symbolique par rapport au réel. Il est possible que ce qui s'est cherché de façon maladroite dans ce terme de vécu c'était tout de même un effort un peu primitif pour essayer d'indiquer un déficit du symbolique par rapport au réel.

Je garde plutôt le terme d'expérience et je pose la question de savoir comment elle se différencierait, cette expérience de réel du côté de l'analysant et du côté de l'analyste, ou : quels sont les lieux où on peut dire qu'il y a expérience de l'analysant quant au réel ? Disons d'abord qu'il ferait l'expérience du réel, tel que nous cherchons à utiliser le mot, c'est d'abord l'expérience du réel comme symptôme. Et ça, ça peut s'appuyer sur tel ou tel dit de Lacan, de son dernier enseignement plutôt, on peut dire que l'analysant, celui qui demande l'analyse aussi bien, en éprouve l'intrusion, la résistance, la répétition. Et qu'évidemment, le caractère de réel du symptôme est susceptible d'être soupçonné, on peut considérer qu'il est équivoque, Lacan allait jusqu'à dire qu'on peut bien se demander qu'est-ce qui distingue le soi-disant malade du normal et donc renvoyer du même coup le symptôme, ou inclure dans le symptôme un phénomène de croyance qui, évidemment, modère ce qu'on peut dire du symptôme comme expérience du réel et avec l'idée que j'évoquais à ce premier trimestre que, pour que le symptôme gagne son statut de réel, il faut sans doute une réduction de son élément de croyance et donc qu'il n'est pas illégitime, à cet égard, de parler de

symptôme fondamental, pour le symptôme ayant rejoint son statut de réel.

Mais enfin, comme j'en suis à une mise en place, il me semble que l'on peut dire que l'analysant fait l'expérience du réel comme symptôme. Il fait aussi l'expérience du réel comme angoisse et, comme je l'ai d'ailleurs rappelé, c'est par excellence l'angoisse qui figure comme le réel s'inscrivant dans le symbolique, et au titre que Lacan a donné, au titre de ce qui ne trompe pas, dans la mesure précisément où le symbolique est, par excellence, ce qui trompe.

C'est, à cet égard, la sophistique, la rhétorique, qui sont des usages éminents du symbolique, précisément aux fins, ils sont développés comme tel, de tromper sur ce dont il s'agit. Aristote ne s'en cache pas, dans sa rhétorique. Et même tous les efforts qui sont fait éventuellement pour chasser le sophisme de l'usage du symbolique sont bien fait pour montrer que le symbolique ne demande qu'à tromper. Et d'ailleurs ce qu'il montre bien, c'est ce que nous appelons les effets de vérité dont les affinités avec le mensonge sont tout à fait avérés.

Lacan n'a pas cessé de mêler les mots, d'insister sur la variabilité de la vérité, il est allé jusqu'à baptiser, dans son dernier enseignement, la varité, varité et vérité, et en même temps que le mentir vrai n'est pas resté seulement à l'usage de la théorie littéraire. Au contraire, tout est fait pour marquer, à partir d'un moment chez Lacan, et d'ailleurs quand il sort son angoisse c'est ce qui ne trompe pas, il n'en donne pas la clef, qui est comment il faut alors considérer le symbolique. Que le symbolique précisément est ce qui trompe et ne parlons pas des affects qui, selon la définition même de Freud, sont essentiellement déplacés et errants.

Donc, on peut dire qu'il y a une expérience du réel qui se fait du réel comme angoisse. D'ailleurs le fait que le symbolique trompe, est bien ce qui a fait objection pour Lacan à définir la passe du côté symbolique uniquement. C'est seulement quand il a pu mettre le réel, croire pouvoir mettre le réel dans le coup de la passe qu'il a pu fond essayer de la situer aussi bien la place de ce qui ne rompe pas. C'est un vœu pieux, il faut bien dire que, de ce point de vue là, l'expérience faite semble bien indiquer que la passe n'échappe pas aux effets de vérité tels que je viens de les évoquer.

Pour dire un mot de plus sur l'angoisse puisqu'il faut dire que j'ai lu un certain nombre d'ouvrages aride de l'histoire de l'analyse pour retrouver le fil de leur expérience du réel, la place à part de l'angoisse a été tout à fait reconnue, évidemment à partir de Freud mais enfin par ses élèves. Par exemple si on se reporte au manuel de Hermann Nunberg, *Les principes de psychanalyse,* qui ont servis à des générations, au chapitre sept sur l'angoisse il est précisément indiqué que l'angoisse est un affect qui diffère de tous les autres et qui occupe une position unique parmi eux, sans doute pas dégagé comme par Lacan, n'est pas dégagée cette propriété *ce qui ne trompe pas.* Pour Nunberg, cette place à part tient à son caractère déplaisant spécifique et au fait que c'est l'affect tout de même fixé, on peut dire en résumé, l'affect fixé au traumatisme le plus précoce et donc là, en quelque sorte, l'angoisse serait la réaction la plus archaïque, ce qui est après tout une façon de lier l'angoisse au réel tel qu'ils en avaient le maniement à partir du concept du traumatisme.

Et puis on peut dire, pourquoi pas, que l'analysant fait aussi bien l'expérience du réel comme inhibition, à partir d'un *ne pas pouvoir* qui semble absolu, celui même que Freud impute à la faiblesse du moi et qui, dans l'expérience, peut se présenter au fil du temps comme un mur, comme la présence d'un mur, d'une surdité de l'inconscient et qui met en évidence la présence, l'insistance, de quelque chose de plus puissant que le

refoulement, de quelque chose d'un autre ordre que le refoulement, réfractaire à l'efficace de l'interprétation.

Je m'arrête là dans ma liste des lieux où l'expérience de l'analysant quant au réel s'inscrit, moi il me semble, ayant prit ce biais, que les trois termes, inhibition, symptôme, angoisse qui ont été rassemblés par Freud ont pour principe de leur rassemblement, en fait, leur rapport au réel. Ce sera à vérifier mais il me semble que ça n'est pas par hasard qu'en prenant la perspective de l'expérience du réel du côté de l'analysant nous soyons conduits sur ces trois termes la, trois versions du réel.

Alors si on se pose maintenant la question de l'expérience du réel, engagée du côté de l'analyste, dans la cure ? Oh ! je ne vais pas faire une liste là, je dirai simplement ce qui moi-même me dirige, m'oriente dans cette perspective de prendre, de chercher l'expérience du réel et donc d'appeler des termes de la pratique et de la théorie à partir de là, de les convoquer, de les jauger à partir de l'expérience du réel. Pourquoi je fais ça ? Parce qu'il me semble que l'expérience de l'analyse quant au réel dans la cure, elle se fait d'abord sous les espèces de l'impuissance, lorsque, enfin pour le dire, pas pour le dire pour le sentir, essayer de le sentir comme l'ont senti nos prédécesseurs des années vingt. Eux ils avaient - parlons d'eux, c'est plus facile –l'expérience du réel quand ils trouvaient l'accès au symbolique, barré. En définitive, l'expérience du réel pour eux, c'est cet accès comme barré, l'accès au symbolique comme barré et il me sens que toute la question technique, qui a énormément gonflé à cette date, au moment même où se mettaient en place les appareils d'enseignement et les appareils qui ont progressivement normé la pratique analytique se sont mis en place à ce moment-là, il me semble que toute la question technique, son enflure même, cette contamination qui s'est installée dans la psychanalyse et qui a prescrite beaucoup des formes de sa transmission, jusqu'à Lacan, il me semble que toute la question technique a été conditionnée et même embolisée par cette expérience du réel, c'est-à-dire l'expérience que l'accès au symbolique était barré.

Quand on lit cette littérature dont j'ai dit qu'elle était aride et que je n'avais pas reprise depuis le temps où je faisais mes classes, je me les faisais moi-même parce qu'il y avait personne pour les faire, donc j'ai voulu me mettre au courant de ce qu'était l'histoire de la psychanalyse, et j'ai donc parcouru comme j'ai pu toute cette littérature, par le prisme de Lacan qui présentait lui-même justement son propre départ comme - assez de cette bibliothèque ! renvoyons tout ça aux oubliettes, cette scolastique. Lacan s'est présenté comme Descartes se présente ouvrant les fenêtres où s'accumulait la poussière scolastique. Il nous disait : il vaut mieux apprendre ce qu'est la psychanalyse dans Freud plutôt que de l'apprendre dans Fénichel, dans Nunberg et dans les autres.

Je suis allé voir mais enfin déjà déterminé par le geste de Lacan. Quand je reprends cette littérature aujourd'hui, je suis sensible à quoi ? à ce qui a été tout de même la déception des analystes, des élèves de Freud et des élèves de ses élèves. Là, c'étaient des gars très très jeunes, j'ai parlé de Reich au premier trimestre : quand il a commencé, il est tombé sur Freud, sur lire Freud. Iil devait avoir vingt ans ou vingt-deux ans et il est devenu titulaire à vingt-cinq et il avait déjà commencé à enseigner. C'était fait dans toute la fraîcheur de l'expérience, il n'y avait pas le parcours du combattant tel qu'aujourd'hui il est mis en place dans ce qu'on appelle l'institution, les institutions analytiques, les bonnes et les moins bonnes.

Ils venaient sur la foi de ce qu'ils avaient lu de Freud et on s'aperçoit que, eh bien ce qui les motive, c'est que la cure analytique ne ressemble pas à la bonne nouvelle freudienne. La

bonne nouvelle freudienne, celle que Freud a amené dans le monde, elle concerne les formations de l'inconscient, c'est-à-dire que Freud a montré que les formations de l'inconscient se déchiffrent, qu'elles ont un sens, qu'il y a la présence frémissante d'un vouloir dire. Concernant le rêve c'est la démonstration que fait la *Traumdeutung*, concernant le lapsus, l'oubli du nom, les actes manqués c'est ce qui déborde dans *la Psychopathologie de la vie quotidienne* et concernant le mot d'esprit c'est ce qu'on trouve dans le *Witz* et c'est là-dessus, c'est sur ce moment-là que Lacan apportera son antithèse à cet enlisement où il a vu l'analyse à partir des années vingt, en s'appuyant, comme il l'a dit explicitement, sur ces œuvres du départ.

Mais voyons que ces démonstrations sublime de Freud, enthousiasmantes, et qui ont précipité ces jeunots dans l'expérience, c'étaient des démonstrations hors la cure analytique, parce qu'on ne peut pas appeler cure analytique l'autoanalyse de Freud qui est justement un sujet tout animé de la recherche de ce vouloir dire.

Ça a été même hors la psychopathologie proprement dite, toute cette recherche, toute cet époque. Elle n'est touchée que de place en place, la psychopathologie, sinon sous sa forme distrayante, la psychopathologie de la vie quotidienne, tout un chacun et, précisément, psychopathologie de la vie quotidienne c'est pas psychopathologie de la cure analytique, c'est autre chose.

Alors bien sûr Freud en a fait l'extension au symptôme et s'est attaché, dans ses cas, à mettre en valeur la lecture de l'inconscient. Mais qu'est-ce qui s'est passé quand ça a donné lieu à une clinique qui a commencé à prendre une consistance et progressivement une certaine massivité ? Ce qui a été mis en évidence tout de suite, ce sont les difficultés de cette lecture de l'inconscient et même les échecs de cette lecture de l'inconscient. Ce qui a été mis au premier plan, c'est que l'accès au symbolique n'était pas libre. C'est ça qui fait l'expérience du réel au cours des années vingt. Ils ont approché cette expérience du réel sous le nom de refoulement.

Quels sont les noms, si on veut donner les noms de l'expérience du réel vu du côté de l'analyste ? On peut dire qu'il y a trois noms, comme j'en ai mis trois du côté de l'analysant je vais en mettre trois ici : refoulement, résistance, défense, qui sont bien sûr à distinguer.

Le refoulement, ça évidemment si c'est du réel, si avec le refoulement on fait une expérience du réel et en un sens on la fait, quand Freud doit amener sa main et toucher le sujet patient pour lui permettre de surmonter ce qu'il n'arrive pas à dire, tout de même on peut dire qu'il y a là du réel, mais que précisément c'est un réel qui atteint au symbolique, le refoulement. On peut dire, on faisait même la forme hystérique de la défense, c'est-à-dire celle qui se laisse déchiffrer, qui fait sens.

Le refoulement, si c'est du réel, c'est du réel, pour le coup, docile au symbolique et c'est précisément cette notion de refoulement qui a été constitutive de l'inconscient freudien. Et comme le montre la notion corrélative de retour du refoulé, le refoulé n'est pas extérieur au symbolique.

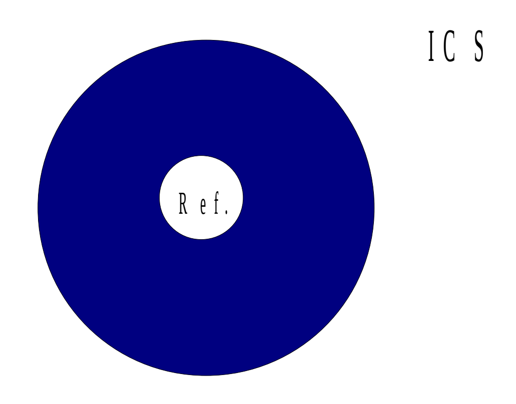
Alors Freud, convoquons-le ici, s'est attaché à rendre compte de cette déception des années vingt. Et comment le fait-il ? Précisément il a à la fois souligné et mis en cause la connexion étroite, même la dépendance de l'inconscient par rapport au refoulé. C'est ça la porte d'entrée de sa seconde topique, celle que Lacan a écartée, a dévalorisée même qu'il a moquée dans son dernier séminaire, à juste titre, mais cette seconde topique, elle avait pour but d'essayer d'accommoder l'expérience du réel qui se faisait, qui s'est faite dans les années vingt, juste avant aussi,

pour en motiver le tournant. C'est ce qu'il indique dès le chapitre un du *Moi et le ça : - nous avons obtenu,* dit-il, *notre concept de l'inconscient à partir de la théorie du refoulement.* C'est-à-dire que nous avons constaté qu'il y avait des idées, qu'il y avait des tas d'effets dans la vie psychique et qui pourtant ne devenaient pas conscients. Avec la psychanalyse, nous avons trouvé la méthode pour qu'elle devienne consciente et donc ce que nous appelons refoulement, c'est l'état de ces idées antérieures à leur devenir conscient. Alors là, il parle de résistances, que c'est la perception qu'on a dans le travail analytique de la force qui s'oppose dans le travail analytique, dans la cure. S'il écrit dans *le Moi et le ça,* au début : - *le refoulé est le prototype de l'inconscient pour nous,* il rappelle que la psychanalyse, jusqu'alors, a fonctionné avec cet équivalent.

Je vais l'écrire dans l'autre sens. L'inconscient est équivalent au refoulé.

Ics ≡ Refoulé

Qu'est-ce qu'il introduit essentiellement dans *le Moi et le ça ?* Il introduit une autocritique de cette position fondamentale. Comme il l'énonce au début du chapitre deux - *la recherche pathologique,* dit-il - et ça n'est vraiment pas la recherche pathologique qui a fait ça pourtant, c'est la recherche dans le vie quotidienne - *la recherche pathologique,* prétend-il, *a dirigé notre intérêt trop exclusivement sur le refoulé.* Et donc, qu'est-ce qu'il élabore dans sa seconde topique ? C'est précisément la non-coïncidence de l'inconscient et du refoulé. C'est-à-dire qu'il y a dans l'inconscient autre chose que du symbolique, traduisons-le comme ça. Et c'est pourquoi il peut dire : *sans doute tout ce qui est refoulé est inconscient mais tout ce qui est inconscient n'est pas refoulé.*



C'est cette zone-là, la zone de l'inconscient non refoulé qui fait son élaboration, c'est-à-dire ce qui est inconscient mais qui n'a pas la structure du refoulé et dans lequel ce qu'il découvre, ce qu'il prend en compte de façon éminente, c'est que l'inconscient n'est pas seulement le refoulé, que c'est aussi la résistance. Il découvre alors le réel de la résistance et sa seconde topique, c'est la mise en œuvre de cette découverte du réel de la résistance et du réel inconscient de la résistance.

On peut dire que c'est la découverte de ce réel qui lui impose sa nouvelle topique, le moi, le ça, le surmoi et qui, évidemment, le conduit ensuite à répartir son concept de la résistance, entre ces trois instances. Il ne faut pas essayer simplement de les énumérer en en perdant quelques-uns au passage, de ces types de résistance, il faut voir que c'est l'expérience de départ, l'expérience du réel comme résistance qui motive cette répartition en instance. Et c'est pourquoi l'interrogation technique des années vingt, celle qui va justement conduire à l'*ego psychology*, à la faillite de l'*ego psychology*, mais l'interrogation technique des années vingt, on peut dire qu'en effet elle a délaissé le symbolique, et c'est là que Lacan viendra au début des années cinquante le marquer, elle a délaissé le symbolique mais pour s'attacher au réel de la résistance et donc mettre en exergue - c'est ça qui les passionnent - les patients réfractaires à l'analyse.

Ainsi on retrouve et il faudra que je vous le commente, puisque je ne peux

pas le faire aujourd'hui, l'article d'Abraham de 1919, « Une forme particulière de résistance névrotique à la méthode analytique », c'est là-dedans que s'inscrit toute la recherche de Reich sur l'analyse du caractère, qui est un effort pour appareiller ce réel. Plus tard, on a un bon exemple de la recherche d'inspiration kleinienne, chez Joan Rivière, en 1936, « Une contribution à l'analyse de la réaction thérapeutique négative ».

Qu'est-ce qu'ils sont tous à chercher et à viser et à essayer d'attraper ? Ils visent chez le patient quelque chose qui est d'un autre ordre que la splendide découverte freudienne dans tout son éclat, qu'ils vont réussir à recouvrir en effet, jusqu'à ce que Lacan vienne de nouveau la faire briller, mais ils visent tous comment approcher l'homéostase, cette homéostase de l'appareil psychique, cette homéostase du réel antinomique au désir de l'analyste. Et ils l'approchent ou bien comme résistance narcissique ou bien comme résistance caractérielle ou enfin comme résistance dépressive et c'est ce qu'on voit dans les trois textes que j'ai évoqués ici.

Vu d'aujourd'hui, vu du dernier enseignement de Lacan, on s'aperçoit qu'il s'agissait pour eux d'essayer de cerner, oui, la jouissance, comme principe réel de la résistance. Et c'est même ce que Freud a amené pour l'expliquer, et toute sa construction de la nouvelle topique débouche là-dessus, c'est là aussi bien que s'inscrit l'invention freudienne du sentiment inconscient de culpabilité, c'est aussi, pour lui, un nom du réel de la résistance et c'est aussi bien sa façon de cerner la jouissance comme le principe de la résistance.

Eh bien quand Lacan nous dit doucement que la fonction de l'inconscient ne va pas sans référence au corps, il ne se situait pas ailleurs, enfin, il se situait ailleurs parce qu'évidemment d'autres coordonnées, mais ce qu'il visait c'est précisément ce qui est ici articulé difficilement et dans une scolastique qui n'a fait que marquer l'impuissance de l'opération.

Alors je me promets pour la prochaine fois, quand même de vous donner un petit aperçu que je regrette de ne plus avoir le temps de vous donner aujourd'hui, sur ce que, précisément, comment Freud lui-même a abordé ce réel à partir, en particulier, d'un article de 1915.

Bon, à la semaine prochaine.

Fin du *Cours* de J.-A. Miller
13-1-99.
(sixième Cours)

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Septième séance du *Cours*

(mercredi 20 janvier 1999)

VII

Sur le chemin de l'expérience du réel dans la cure analytique, nous avons rencontré, interrogé l'histoire de la psychanalyse, le concept du caractère comme résistance et j'ai annoncé que je commencerais aujourd'hui, pour ne pas avoir eu le temps la dernière fois de l'aborder, par l'article de Freud de 1916 sur « Quelques types de caractère ».

J'amènerais aujourd'hui un certain nombre de commentaires, d'observations, concernant des références qui, pour nous aujourd'hui, peuvent paraître obsolètes dans l'histoire de la psychanalyse. Néanmoins, la perspective que j'adopte de l'expérience du réel est de nature à les faire revivre, ce qui suppose de les resituer à leur place dans l'œuvre de Freud et dans la sorte de dialogue, peut-être de dialogue de sourds par certains côtés, mais enfin de dialogue qu'il y a eu de Freud à ses élèves.

C'est ce que nous verrons aujourd'hui et spécialement l'éclat spécial peut-être que prend dans ce dialogue de sourds l'année 1923 qui a été celle de la parution du « Moi et le ça », où Freud a apporté cette seconde topique, celle qui différencie le moi, le ça et le surmoi et qui a déterminé, pour une large part, le cours subséquent qu'a suivi sa découverte au mains de ceux (***interruption de l'enregistrement suite coupure de courant, manque un ou deux mots***) à qui il l'avait laissé. Et à cette année 1923 et à la parution du « Moi et le ça » et de ses conséquences répond, en 1953, répond au moins le texte inaugural de Lacan de « Fonction et champ de la parole et du langage ».

Le fait de passer par ces références que je dis, sans l'approuver, obsolètes pour beaucoup, m'incite à un petit préambule de manière à vous inviter, et moi-même, à ne pas perdre des yeux ce qui est notre horizon, à savoir la promotion du réel dans l'enseignement de Lacan et spécialement dans son dernier enseignement. Voilà ce qui m'oriente et me fait traverser ces terres qui peuvent paraître arides.

Cette promotion du réel donne lieu, dans le dernier enseignement de Lacan, à deux thèses que je distingue. Premièrement l'affirmation que nous avons à appareiller, à justifier, à démontrer, à laquelle nous avons à faire perdre son allure auraculaire, à la révéler en définitive comme une conséquence, l'affirmation de la primauté dans la psychanalyse du réel sur le vrai. Et deuxièmement la définition du réel comme l'Autre du sens.

Il ne fait pas de doute, il ne devrait pas faire de doute que l'idée d'une primauté du réel sur le vrai constitue une inversion de la perspective initiale de Lacan, celle avec laquelle il a fait son entrée dans la psychanalyse. La perspective initiale de Lacan, il me semble pas exagéré de la qualifier par la proposition contraire, celle d'une primauté du vrai sur le réel. Et ce que Lacan a pu définir comme le symbolique, les propriétés dont il a doté cette dimension, la place qu'il lui donne dans la clinique et dans la pratique de la psychanalyse me semble pouvoir être mis sous le chef de la primauté du vrai.

Et s'il y a donc, je le pense, une inversion de la perspective, il faut en même temps remarquer qu'elle a été, par Lacan, introduite sans rupture

évidente dans le cours de son enseignement ni même dans sa logique. C'est pourquoi il ne suffit pas, et d'ailleurs personne ne s'y est risqué, à part moi de temps en temps, de mettre en regard des propositions contradictoires de Lacan. Nous ne faisons pas, nous n'avons pas à faire le recensement des variations de Lacan. Ça ne se présente pas comme des opinions incertaines d'elles-mêmes. Au contraire, c'est la logique même qui prescrit la démonstration de Lacan, qui, obéit à ce que l'on peut appeler une topologie conceptuelle, dans la mesure où, en effet, on accède à l'envers, sans solution de continuité avec l'endroit.

C'est là une thèse qu'il m'est arrivé de répéter et elle vaut dans ce cas aussi bien, puisqu'on trouve tout à fait l'annonce de ce dernier enseignement, dès, à écouter dans cette perspective, le séminaire de *L'envers de la psychanalyse* et en particulier son chapitre XII dont le titre est bien fait pour indiquer ce qui, ici, chemine et s'affirme de la dévalorisation de la vérité. Ce titre est « L'impuissance de la vérité ».

On peut dire qu'il consonne juste avec l'expérience du réel. Du fait de m'engager dans cette orientation, je me suis trouvé entendre, donner plus de valeur, plus d'accent, à ce paragraphe, qui peut paraître anodin, de Lacan, et qui, dans l'édition que j'en ai donnée, termine l'introduction de la leçon. - *Je n'hésite pas à parler du réel,* dit Lacan, *et depuis un bout de temps,* ajoute-t-il, puisque c'est même par là que j'ai fait le premier pas de cet enseignement. Au fond, moi j'inviterais justement aujourd'hui à entendre cette précision et cette rallonge comme l'indication qu'il ne parle plus du tout, à cette date, du réel dans les termes dont il pouvait en parler au premier pas de son enseignement.

Il indique ensuite qu'il a amené la formule de *l'impossible c'est le réel* et puis il mentionne qu'il lui est arrivé de sortir *je ne sais quelle référence à la vérité, ce qui est plus commun.* Et puis il continue en disant : - *eh bien je ferais aujourd'hui des remarques très importantes, etc.,* […] *afin que tout ne serve pas à tort et à travers, etc.* Eh bien aujourd'hui, je donne une valeur tout à fait spéciale à ce petit enchaînement, où nous voyons de façon presque, enfin qui semble improvisée, jetée là, cette connexion, cette succession : le réel ; le réel, c'est l'impossible ; et la vérité.

Le réel
le réel c'est l'impossible
la vérité

Et c'est déjà ici l'annonce de la problématique qui conduira Lacan, à l'extrême pointe de son enseignement, à radicaliser la dévalorisation de la vérité au bénéfice du réel. C'est d'ailleurs, s'il choisit un peu plus avant dans cette leçon de faire référence à la définition que Freud donne de la relation analytique, de la position de l'analyste, c'est dans le même fil, quelle phrase choisit-il et qu'il donne en allemand ? C'est une phrase, je la donne en français : « la relation analytique est fondée sur l'amour, *dit Freud,* sur l'amour de la vérité, c'est-à-dire, sur la reconnaissance de la réalité ». Fondée sur le *Wahrheitlieb* c'est-à-dire sur *die Erkennung der Realität*. Évidemment, ça paraît aujourd'hui évident que ça s'inscrit dans ce *Séminaire,* au moment où Lacan construit le discours de l'analyste et il utilise donc « Analyse finie et infinie » pour évoquer l'impossibilité que Freud mentionne de certains discours, etc. et donc c'est dans ce fil là qu'on lit et qu'on met à sa place cette référence. Mais en fait il me semble que Lacan choisit cette phrase pour la raison suivante, c'est que Freud y établit une équivalence entre la vérité et la réalité. Un peu plus loin, dans le Séminaire, dans cette même leçon, c'est précisément cette équivalence que Lacan ébranle, met en doute, là encore de façon discrète. Ce sont les premières notes de ce qu'il fera éclater comme concert dans son dernier enseignement pour autant qu'on puisse

dire que ça prenne une forme symphonique ; en fait ce dernier enseignement ne se présente pas sous une forme symphonique.

Et il l'ébranle avec une phrase que je souligne ici pour la valeur qu'elle peut prendre - *il y a peut-être,* dit Lacan, *un réel tout naïf qui se fait passer pour la vérité.* La référence à Freud est page 193, et la dernière phrase que je vous cite est page 201. Évidemment elles sont à mettre en relation et disons que c'est précisément ce que Lacan ébranle et qu'il découvre, qu'il nous découvre déjà bien constitué, établi, affirmé du moins, quand il dit un peu plus loin que la dimension de l'amour de la vérité, c'est-à-dire celle où Freud a, dans cette phrase, inscrite au fondement de la position de l'analyste : la dimension de l'amour de la vérité, que Lacan moque en disant que nous sommes toujours à y tournailler, et précisément dans l'expérience analytique, - *cette dimension là laisse échapper l'impossibilité de ce qui se maintient comme réel.* C'est-à-dire que là en clair, il disjoint, enfin sinon la vérité, l'amour de la vérité, mais je le met encore plus en clair, il disjoint le vrai et le réel. On a là l'amorce de ce qu'il s'agit pour nous d'approcher et d'entendre.

Est-ce que la vérité conduit au réel ? Est-ce que la recherche de la vérité mène à la rencontre du réel, ou est-ce que la vérité protège et cache le réel ? C'est là que chemine l'interrogation de Lacan et on peut vérifier dans le texte écrit de ce qu'il a intitulé « Radiophonie », on peut les suivre en clair, maintenant, les brocards dont il assaille la vérité, alors même qu'il est celui qui en avait éminemment promu la fonction, ne serait-ce que dans sa prosopopée de la vérité *moi la vérité je parle*, c'est-à-dire qui était précisément mettre au centre de l'expérience freudienne, la vérité.

Et en même temps qu'il l'assaille de ses brocards, simultanément mais plus discrètement on voit s'avancer au premier plan, progressivement, la notion du réel. À mesure que les actions de la vérité baissent, on voit les actions du réel qui sont dans son enseignement simultanément introduites.

Voilà en tout cas dans son caractère qui reste, je le veux bien, énigmatique, ce qui fait pour moi l'horizon des lectures dont je vais vous faire part et des considérations dont je vais les agrémenter à propos du caractère, en prenant la référence au caractère comme central.

J'ai indiqué rapidement la place que ça a prise dans la réflexion d'un Wilhem Reich, et qui a ordonné, marqué pour longtemps la technique de la psychanalyse, à partir du caractère, mais évidemment le terme est freudien et je choisis de commencer par l'article de Freud de 1916 donc qui s'intitule « Quelques types de caractère - *Aus der psychoanalytischen Arbeit*, rencontrés dans le travail analytique ».

C'est un article qui est souvent utilisé pour la lecture que Freud y donne de Macbeth. En effet, un des personnages qui est convoqué dans ce texte est celui de Lady Macbeth, et on y voit, et comme c'est un exemple assez étendu, on y voit une étude de psychanalyse appliquée à la littérature. Et comme ça se renforce du fait qu'on y trouve également une étude de la pièce d'Ibsen « Rosmersholm », une référence au *Richard III* et même une référence au *Zarathoustra* de Nietzsche, à la fin, dont je me suis aperçu que je ne m'y était jamais reporté, donc, je l'ai fait pour cette fois-ci.

Donc c'est un article dont la valeur semble plutôt porter du côté de la psychanalyse appliquée à la littérature. Mais on peut pas méconnaître que le titre de l'article indique lui-même que ce que Freud saisit comme le caractère se rencontre dans le travail analytique. Que le caractère est une instance, une formation, un objet, un quelque chose qui se rencontre dans le travail analytique définit comme interprétation et que, précisément, il fait obstacle d'une façon qui lui est propre.

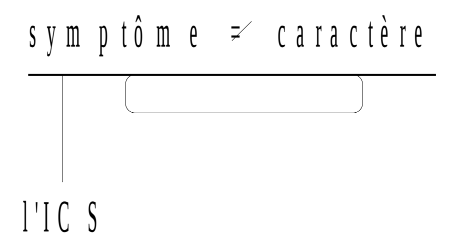
Et c'est parce que le caractère s'inscrit dans le travail analytique comme un obstacle - à suivre Freud - que je pense qu'il est légitime d'inscrire le caractère au titre de l'expérience du réel dans la cure analytique et, pour être simple et conforme aux indications de Freud, il ne me paraît pas illégitime d'inscrire le terme de caractère en regard de celui de symptôme.

Symptôme ≠ caractère

C'est cette différence qui a retenu et pendant un temps qui a fasciné les élèves de Freud. C'est-à-dire que le caractère offrait dans la clinique et dans l'expérience de la cure, une alternative clinique au symptôme à proprement parler. Et d'ailleurs on peut dire qu'une symptomatologie qui se veut analytique et qui néglige le problème posé par cette différence, est une symptomatologie qui se prive d'articulations qui ont été, dans l'histoire de la psychanalyse, exploitées et dont la pertinence me semble pouvoir être retrouvée.

Au fond qu'est-ce que Freud appelle symptôme ? Il appelle symptôme quelque chose qui se présente dans l'expérience analytique et, quelles que soient ses autres propriétés, se laisse déchiffrer sur le modèle des formations de l'inconscient et qui, en dépit de son caractère durable, de son caractère douloureux, se laisse déchiffrer sur le modèle des rêves, sur le modèle la psychopathologie de la vie quotidienne, sur l'oubli des noms, les lapsus, les actes manqués et le mot d'esprit.

Là, en effet, nous sommes, et la définition freudienne du symptôme est toute relative et est déjà tout à fait constituée au temps de la première topique de Freud et le symptôme relève de l'inconscient, freudien, de l'inconscient de la première topique.



Cette définition initiale de l'inconscient, c'est celle qui reste valable pour Lacan tout le long de son enseignement puisque, lorsqu'il lorsqu'il écrit, en 1973, dans la postface du séminaire XI des *Quatre concepts fondamentaux - l'inconscient est ce qui se lit avant tout*, la référence à cet égard de Lacan, c'est la référence aux formations de l'inconscient, c'est la référence à l'inconscient de la première topique et ce qui se présente comme le caractère, c'est ce qui ne se laisse pas lire et plus précisément ce qui ne se laisse pas lire sur le modèle des formations de l'inconscient, c'est-à-dire qui ne se laisse pas rapporter à l'intentionnalité inconsciente dans sa définition freudienne et isolée par Lacan comme telle, dans la définition d'un vouloir dire. Et il y a dans ce qui s'interpose et dans ce qui résiste comme caractère quelque chose qui n'est pas directement rapportable à un vouloir dire.

Là, on peut intercaler ce que Lacan a dégagé comme la structure des formations de l'inconscient et essentiellement en référence aux œuvres inaugurales de Freud. Cette structure des formations de l'inconscient repose foncièrement sur une articulation signifiante, réduite au minimum de deux signifiants.

$$S_1 \lozenge S_2$$

On ne peut pas le dire de façon plus élémentaire, on peut le compliquer en y retrouvant les deux formes éminentes de cette articulation, les deux configurations majeures de la métaphore et de la métonymie, on peut en dériver deux types de significations, émergentes ou retenues, Lacan avait

inscrit dans son « Instance de la lettre » deux façons élémentaires etc. sauf à s'apercevoir que nous sommes là, quand nous isolons cette articulation signifiante, quand nous la diversifions dans ses formes rhétoriques majeure, nous sommes au niveau proprement linguistique.

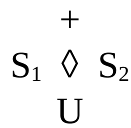
(+)
s
(-)

On peut même dire que c'est de la linguistique et d'ailleurs l'emprunt de Lacan est avoué à l'apport de Roman Jakobson sur ce point.

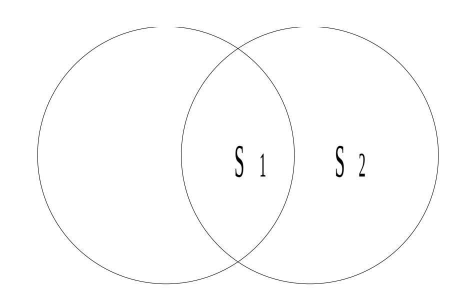
Ça cesse d'être de la linguistique et ça ne devient de la psychanalyse, c'est-à-dire ça n'est susceptible d'être inscrit au titre des formations de l'inconscient que quand on y ajoute le refoulement. Et, à cet égard, le texte de « L'instance de la lettre » va sans doute, au regard des développements ultérieurs de Lacan, va sans doute trop vite à essayer directement en court-circuit de plaquer les concepts freudiens sur métaphore et métonymie en donnant finalement au refoulement et au symptôme la structure de la métaphore et repérant le désir sur la métonymie. En fait, il y a un pas antérieur à faire qui est d'ajouter le refoulement à cette articulation. Alors que veut dire ici, dans ces termes, le refoulement ? Le refoulement - sans doute le plus simple de ce qu'on peut dire - veut dire qu'un de ces deux signifiants est perdu, qu'il n'est pas à la disposition du sujet, qu'il est absent, qu'il fait défaut et c'est précisément cette absence d'un des deux qui oblige, qui donne lieu à déchiffrer, c'est dans l'absence d'un de ces deux signifiants que la lecture peut s'inscrire.

En ce sens, lire l'inconscient, le déchiffrer, l'interpréter, c'est simplement restituer le signifiant perdu, le faire revenir et il me semble que c'est cette considération qui a inspiré à Lacan son concept de l'aliénation, signifiant dont il fait la présentation et montré l'usage dans le séminaire des *Quatre concepts fondamentaux* c'est-à-dire qu'il a tenté, avec l'aliénation, de mettre en forme le refoulement signifiant, c'est-à-dire le mode original de soustraction qui peut permettre de saisir ce qu'il en est de l'inconscient comme ce qui se lit avant tout.

Son raisonnement part du lieu de l'Autre comme lieu des signifiants et, de ce point de départ, il essaye d'élaborer le mode original de soustraction du signifiant qui peut rendre compte du refoulement. Le mode original qu'il invente consiste à ne pas mettre en fonction pour rendre compte de cette articulation la simple addition, l'articulation signifiante n'est pas une addition signifiante, il la conceptualise comme une réunion qui suppose de disposer de plus d'un ensemble.

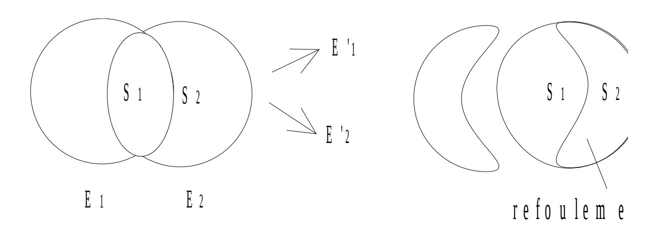


Et cette articulation se trouve là compliquée de l'insertion d'un ensemble supplémentaire nécessaire à rendre compte du refoulement. Là déjà, la chose est en marche avec ce deuxième ensemble qui vient intercepter le premier.



La chose est en marche parce qu'elle nous permet déjà de distinguer deux sous-ensembles qui sont celui-ci et celui-là. Si on appelle cet ensemble là 1, et cet ensemble là 2, on a ici E prime un (E' 1) et là E prime 2 (E' 2), c'est-à-dire l'opposition d'un ensemble dont nous allons conserver le caractère

écorné, un ensemble vide et un ensemble où ne figure plus qu'un signifiant sur deux.



Cette construction peut paraître complexe, alors qu'elle est en fait élémentaire, mais elle est animée par l'orientation suivante : rendre compte du refoulement, c'est-à-dire de la perte d'un signifiant sur deux.

La soustraction du signifiant qui est ici présentée comme une disjonction, eh bien disons que Lacan rend compte du refoulement à partir de la deuxième formation, c'est-à-dire le refoulement, à cet égard, se présente comme la perte, par rapport à la disposition initiale, d'un des deux signifiants qui reste ici inscrit par l'éclipse même qu'il comporte et est commenté comme la présence d'un non-sens au champ de l'Autre. C'est ce qui autorise Lacan, sur cette base, à poser que l'inconscient n'a de sens qu'au champ de l'Autre et d'annoncer la complémentarité nécessaire que l'analyste apporte pour que l'inconscient prenne son sens.

Alors je ne passe par ce schéma de l'aliénation que pour marquer que, là encore, Lacan, par le fait même qu'il définit l'inconscient à partir de cet effet de non-sens qui s'introduit alors - il s'introduit un effet de non-sens du seul fait qu'on soustrait un des deux signifiants, dans la mesure où l'effet de sens demande leur articulation, donc le refoulement se traduit, cette fois-ci, par un effet de non-sens qu'on pourrait, puisque le moins est déjà utilisé, symboliser par un zéro entre parenthèses.

(+)
S
(-)

(0) s

Il est dans l'articulation de Lacan question de choix, mais ici le choix essentiel c'est finalement de définir l'inconscient à partir de l'effet de sens, et de le définir par le non-sens et ça veut dire précisément de le définir en référence à l'effet de sens. Et c'est d'ailleurs ce qui conduit Lacan à dire que l'interprétation, ça n'est pas qu'elle ajoute du sens, que l'interprétation elle tente d'ajouter le signifiant qui manque. Elle n'ajoute pas en direct le sens, elle ajoute le signifiant qui manque et c'est pourquoi Lacan peut dire que ce qui opère, c'est l'articulation des signifiants. Bien sûr qu'il y a un rapport entre l'interprétation et le sens, ma'is l'interprétation ne rétablit le sens quen restituant le signifiant non-sens. Et c'est pourquoi Lacan peut dire donc de l'interprétation que ce qui opère n'est pas en direct l'effet de sens mais c'est l'articulation des signifiants parce que l'effet de sens est seulement ce qui résulte de l'articulation.

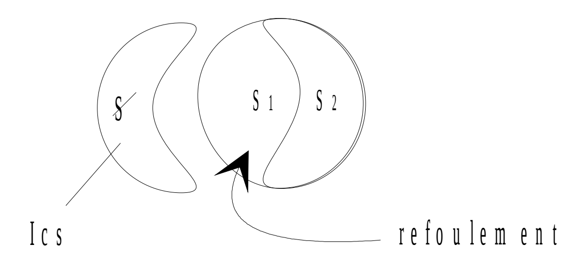
Cette construction de Lacan - et on s'est d'abord évidemment surtout attaché à en saisir le fonctionnement, ça c'était il y a longtemps, ce dont il s'agit de s'apercevoir, c'est que cette aliénation construite par Lacan est un essai de formalisation de l'inconscient comme non-sens, c'est-à-dire comme refoulé.

Ce que ça laisse de côté de façon évidente c'est ce que Freud, je le rappelais la dernière fois, appelait, a appelé et a articulé en toutes lettres, dans le « Moi et le ça » comme l'inconscient non refoulé. Ici, ce schéma de l'aliénation se donne explicitement, presque aussi explicitement que je le dis ici, comme se consacrant à l'inconscient comme refoulé. Dans ce schématisme, le cas du *Witz* est un peu à part, et c'est d'ailleurs pour çà que

Lacan lui consacre un petit paragraphe dans son écrit de « Position de l'inconscient » tout de suite, dès qu'il amène çà, parce qu'évidemment le *Witz,* d'une certaine façon, il gagne sur le non-sens. Le *Witz* parvient, en quelque sorte, à faire apparaître le signifiant soustrait. Et c'est pourquoi Lacan pourra dire : le *Witz* gagne à la main l'inconscient. Il y gagne sur cet effet de non-sens et c'est pourquoi aussi bien Lacan pourra établir les affinités de l'interprétation et du *Witz* comme faisant réapparaître, manifestant le signifiant qui aurait dû être refoulé, qu'il y a mot d'esprit quand il y a un gain sur le refoulement.

Et ça n'est pas lecture je crois forcée que je fais là puisque c'est dans ces mêmes termes déjà que Lacan peut s'exprimer dans son Séminaire V des *Formations de l'inconscient* où, dès le début, il tente de nous montrer que le *Witz*, le mot d'esprit, réussit là où l'oubli du nom, où le lapsus rate. Que c'est à la même place que inscrit par exemple l'oubli du nom et que ça inscrit l'émergence de tel néologisme spirituel, c'est l'exemple de *famillionnaire*. Donc le cas du *Witz* répond à cette structure.

On pourrait même compléter en disant que si ici nous avons le schéma du refoulement, ce signifiant qui se trouve refoulé, on ajoutera ici, si nous inscrivons dans cet ensemble vide le sujet barré, à proprement parler ici nous avons le sujet comme inconscient, ce qui suppose qu'il ait en quelque sorte perdu les pédales du signifiant qui le représente.



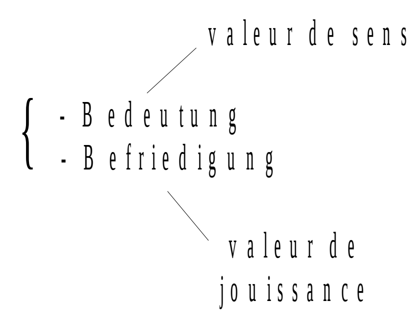
Je ne fais ce détour par l'aliénation - qui reviendra un peu plus tard, dans ce cours - que pour marquer ce qui retient Freud dans le caractère : le caractère, dans l'expérience, ne se présente pas comme aliénation et c'est la valeur qu'il faut donner au petit début du texte de Freud quand il s'excuse presque en disant que l'analyste ne s'intéresse pas de son propre mouvement au caractère, mais qu'il s'intéresse au symptôme. Il s'intéresse au symptôme, il s'intéresse à ce que les symptômes signifient. Et ça, cette phrase là seulement, qui anticipe - nous sommes avant la seconde topique - cette phrase là a toute sa valeur, l'analyste s'intéresse à la *Bedeutung* des symptômes. Il s'intéresse à chercher le signifiant qui fait défaut pour rendre compte de la signification du symptôme. Il s'intéresse au symptôme du point de vue de ce qui est refoulé et qu'il faut retrouver pour restituer sa signification au symptôme. L'analyste alors rencontre le caractère, pour autant qu'il ne parvient pas à déchiffrer le symptôme, à en retrouver la *Bedeutung*, à restituer le signifiant perdu.

Là, il faut quand même relever, c'est notable, c'est ça qui a été toujours, dans la perspective initiale de Lacan minoré, c'est que Freud, dans ce petit début là, ce petit préambule, d'emblée, quand même on trouve dans le texte, que d'emblée, pour lui, la *Bedeutung*, la signification du symptôme est quand même tout de suite liée à la *Befriedigung*, à la satisfaction.

{ - Bedeutung
  - Befriedigung

Dès le début du texte, pour Freud, on voit bien que savoir ce que signifie le symptôme est pour lui immédiatement lié à ce par quoi il satisfait la pulsion. Qu'il se pose la question de la signification, il se pose la question de la signification du symptôme d'une façon immédiatement liée à celle de savoir par où le symptôme est satisfaction pour la pulsion. C'est très frappant que dans le texte, on ait une simple

juxtaposition à cet endroit. Il dit : - *« l'analyste s'intéresse à ce que les symptômes signifient, à savoir quelles Triebregungen, quelles notions pulsionnelles sont tapis derrière et sont satisfaites par les symptômes. »* Il dit ça dans la même phrase et dans le même fil, pour lui *Bedeutung* et *Befriedigung* vraiment ça va ensemble et ce sont les deux termes dont nous retrouvons dans le dernier enseignement de Lacan la problématique, à savoir ici la *Bedeutung,* c'est la valeur de sens et là la *Befriedigung,* ce sera chez Lacan la valeur de jouissance.

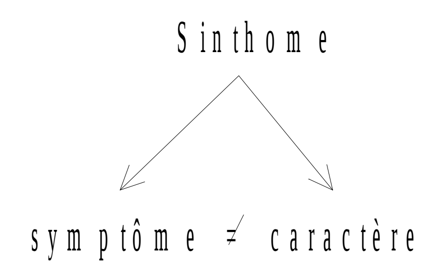


Lacan essayera de logifier le rapport de la valeur de sens et de la valeur de jouissance mais cette complémentation de ces deux termes, c'est aussi bien celle qui appellera à côté de l'opération d'aliénation l'opération de la séparation que Lacan écrira ensuite. Ce qui est là juxtaposé par Freud est justement explicité et problématisé par Lacan et nous le retrouverons en effet, l'aliénation, l'opération de l'aliénation elle s'inscrit sur le versant de la *Bedeutung* tandis que la séparation s'inscrit sur le versant de la *Befriedigung*. De cette simple juxtaposition de Freud, on saisit déjà, on saisit par Lacan la tension, éventuellement l'antinomie de ces deux termes et la nécessité d'une articulation explicite, logique dont Lacan propose une forme maniable, en particulier dans le *Séminaire XI,* sous les espèces de l'aliénation et de la séparation.

L'article de Freud s'intéresse au cas où se sont les traits de caractère qui font résistance. Les traits de caractère, ne sont pas inconscients et le sujet les reconnaît en lui-même, son entourage les lui attribue et Freud s'emploie, dans le texte, à rechercher leur origine. D'une certaine façon, il va les interpréter, mais, pour lui, il ne s'agit pas d'interprétation. Les voies, là, qui sont mises en œuvre ne répondent pas à ce qui est prescrit par ce fonctionnement de l'aliénation.

Alors qu'est-ce qui rassemble les trois types que Freud groupe dans cet article ? C'est la commune origine des trois types de caractère, et l'origine commune, c'est le rapport du sujet au *Lust*, au plaisir ou à la jouissance. Freud a présenté ces trois - c'est un article célèbre - presque comme disjoints. Il n'a pas donné le principe qui les rassemble et il me semble que le principe qui les rassemble, c'est que foncièrement il nous donne trois types de rapport du sujet au *Lust*, et même précisément au *Lustgewinn*, au gain de plaisir, dont Lacan fera plus tard le plus-de-jouir. Ce qui est au premier plan dans le caractère, c'est la *Befriedigung,* c'est quand même la satisfaction, et on pourrait dire que Freud appelle caractère ce qui, dans le sujet, ne se satisfait pas du symptôme. Il le fait apparaître, Freud, comme un mode de satisfaction de la pulsion – le caractère - qui ne mobilise pas le symptôme comme message de l'Autre.

Évidemment je mêle là le code de Freud et celui de Lacan et je peux aller jusqu'à dire, par anticipation, qu'il y a bien cette différence entre symptôme et caractère mais, évidemment, si on prend la perspective de la satisfaction, si on pose la question du mode de jouir, du mode de satisfaction de la pulsion, à ce moment-là, le symptôme comme le caractère sont deux modalités de la satisfaction de la pulsion et par anticipation je dirai donc que ce que Lacan appellera dans son dernier enseignement le *Sinthome*, c'est un concept qui réunit ou qui unit, pourquoi ne pas utiliser le symbole de la réunion ?, symptôme et caractère, à partir du moment où il lui paraîtra beaucoup moins essentiel de mettre en valeur la *Bedeutung*.



Ce qui fait la différence essentielle entre symptôme et caractère, finalement, c'est une question de vérité. Lacan a pu définir le symptôme comme l'être de vérité du sujet. Si on définit le symptôme comme l'être de vérité du sujet, certainement le caractère ne rentre pas du tout dans cette définition, mais si on prend au contraire la perspective de la *Befriedigung*, alors symptôme et caractère apparaissent comme deux modalités du *Sinthome*, comme deux modalités de satisfaction de la pulsion. Nous retrouverons ça plus déplié plus tard.

Je reste sur cet article tout de même, et sur ces trois parties connues, la première les exceptions, la seconde ceux qui sont ravagés, démolis par le succès, et la troisième le criminel par sentiment de culpabilité. On pourrait avoir impression que ce regroupement est un simple rapiéçage alors qu'il est habité par une logique, qui, dans la perspective que nous adoptons, se laisse recomposer.

Alors reprenons ces types de caractère que Freud appelle les exceptions. Ce que Freud appelle ici l'exception, c'est une position subjective quant à la jouissance. Et cette position consiste dans un droit imprescriptible à la jouissance, au *Lust*, je le traduis ici par jouissance. Ça conduit Freud à présenter, comme il le fait parfois, le travail analytique comme un apprentissage au renoncement au *Lust*, comme faisant parcourir à un sujet le chemin qui va du principe de plaisir au principe de réalité c'est-à-dire comme un processus éducatif ou postéducatif et évidemment c'est de ces mentions là sur quoi se centrera plus tard *l'ego-psychology* qui fera, en effet, du passage principe de plaisir au principe de réalité comme éducation, la clef de ce qui s'accomplit dans l'expérience analytique.

Il faut quand même noter que même là, le principe de réalité, sous la plume de Freud, apparaît quand même comme une ruse du principe de plaisir, puisqu'il a lui aussi pour finalité l'obtention d'un *Lust*, mais seulement son obtention différée, la sélection d'un *Lust* durablement satisfaisant. Ce que Freud isole comme la position d'exception du sujet, qu'il inscrit au registre du caractère, c'est le refus d'en passer par le principe de réalité. C'est-à-dire le refus d'en passer par le déplaisir ou la souffrance temporaire, le refus d'accepter un renoncement provisoire, à toute – l'expression est dans le texte – *Lustbefriedigung*, toute satisfaction de plaisir et Freud l'étend jusqu'au refus de se plier à la nécessité universelle de l'humanité. Autrement dit ce qu'il dégage, c'est très précisément une sorte de, disons un *pas moi,* fondamental, une mise en exception du sujet par rapport à l'universel.

Cette position d'exception, on peut relever qu'elle a été, par Lacan, généralisée au névrosé, comme Lacan a, à un moment, épinglé le névrosé par le refus de sacrifier sa différence, sa différence par rapport à tous les autres et il me semble que ce premier type de caractère isolé par Freud est sans doute l'inspiration de la fin de cet écrit de Lacan qui s'intitule « Subversion du sujet » où elle est soulignée et considérée comme propre au névrosé.

Freud cherche alors le fondement de cette position subjective et il le trouve dans ce qu'on pourrait formuler ainsi : j'ai déjà assez souffert comme ça. C'est-à-dire qu'il met à l'origine de la position subjective de l'exception la conviction d'une injustice et c'est parce que lui-même introduit le terme d'injustice qu'il m'a semblé que je ne forçais pas les choses en parlant de droit imprescriptible à la jouissance.

Cette conviction d'une injustice se transformerait en revendication d'un privilège ou d'une réparation. Alors c'est

là que Freud énumère les exemples. Il en énumère, si on compte bien, quatre, qui sont de statut assez différent, deux qui relèvent de l'expérience elle-même, un de la littérature et le quatrième qui est, en définitive, très étendu à une bonne part de l'humanité. Premier exemple : la jeune fille atteinte d'un mal congénital qu'elle pensait accidentel. Cette jeune femme supportait son mal lorsqu'elle pensait qu'il était accidentel, lorsqu'elle apprend qu'il est congénital, qu'il est hérité, qu'elle a été faite comme ça, à ce moment-là elle se révolte et elle cesse de le supporter. Cette première indication, ça vient à l'appui de la notion de l'injustice subie. Lorsque ça fait partie de la donne de départ c'est supportable, si c'est quelque chose qui est contingent, c'est supportable, si au contraire ça fait partie de ce qui lui est attribué au départ alors c'est une injustice qui vaut révolte.

Deuxième exemple : le jeune homme accidentellement infecté par sa nourrice (*rires*). Alors c'est à ce fait que Freud rapporte sa réclamation constante qu'on le prenne en charge dans son existence et qu'il compte sur une providence spéciale qui devrait venir veiller sur lui pour réparer le dol dont il a été victime. Les deux exemples sont en quelque sorte inverses l'un de l'autre et on peut pas reconstituer une causalité univoque. Troisième cas, c'est le cas de *Richard III* et la lecture que Freud en fait, sur le mode : la nature m'a refusé la beauté alors la vie me doit réparation, j'ai donc le droit d'être une exception, de franchir toutes les limites qui arrêtent les autres.

Et là Freud fait lui-même une généralisation. On voit bien que la notion d'exception se prête à être universalisée, que Lacan l'a fait à sa façon et que Freud le fait à la sienne en disant qu'en définitive le cas *Richard III* c'est le cas de tous. Il y a en chacun un écho de la position de Richard. Freud dit « nous exigeons tous réparation pour les blessures précoces faite à notre narcissisme, à notre amour propre. »

Et quatrièmement, le quatrième exemple qui se trouve à la fin de cette première partie, c'est : on peut dire toutes les femmes. « Les femmes, *dit Freud,* s'estiment spécialement mal traitées, injustement traitées, depuis leur enfance et ça c'est l'injustice foncière, c'est l'injustice phallique, elles sont nées filles plutôt que garçons et cela reste le principe de la position d'exception de chacune. On voit ici se fonder la description même que Freud donnera de la féminité par exemple dans le *Malaise de la civilisation* où il présentera précisément la position féminine comme ne s'arrêtant pas aux limites qui s'imposent, que la civilisation impose universellement, mais se plaçant volontiers en infraction et d'où la question aussi du statut à donner à leur surmoi. On trouve ici, exactement dans ce dernier paragraphe de cette première partie, le principe de la position féminine rapportée à l'injustice phallique, à cette infraction faite à la justice distributive et Freud y voit aussi le principe, dit-il, *de l'aigreur de tant de filles à l'égard de leur mère, tenues pour responsable spécialement,* tenues, admettons, comme agent de la castration et vous en aurez bien sûr un écho célèbre chez Lacan quand il soulignera spécialement les ravages de la relation mère fille.

C'est aussi, ce paragraphe final, on peut dire qu'il indique, sans que ce soit le moins du monde développé, que ce qu'on trouve au fondement de la position subjective de l'exception, c'est la castration, et c'est une raison supplémentaire pour y voir l'inspiration du développement final que Lacan donnera à sa « Subversion du sujet » lorsqu'il dira que le névrosé nie la castration mais que contre cette apparence, il y tient, il refuse de la sacrifier.

Ce qu'y ajoutera Lacan, c'est que la position névrotique comporte que l'Autre demande la castration du sujet pour en jouir et ça fait voir que la

description de Freud répond en quelque sorte à la formule suivante : que le sujet de l'exception entend jouir lui-même de sa castration. Le sujet de l'exception tel que le décrit Freud entend jouir lui-même de sa castration, c'est-à-dire, tel que Freud le décrit, entend asservir l'Autre et le contraindre à servir la jouissance du sujet.

Si on ordonne de cette façon là le caractère que décrit Freud, c'est-à-dire, en définitive, une position subjective au regard de la jouissance, dans les termes de l'injustice et du droit imprescriptible, jusqu'à la négation des droits de l'autre, alors on saisit bien pourquoi Freud juxtapose à cette première partie la seconde, c'est-à-dire le cas de ceux qui sont ravagés par le succès. C'est-à-dire qu'en fait, il décrit dans la seconde partie la position inverse de la première. Le premier type c'est le droit à la jouissance, le second c'est l'interdit de jouissance. Il introduit, par le paradoxe, des cas où le sujet se trouve tomber malade précisément, alors qu'un de ses désirs ancien, un *Wunsch* bien enraciné dans sa position, un *Wunsch* qu'il a caressé depuis longtemps se trouve réalisé. Paradoxe : au moment de la réalisation du désir, au moment où précisément le sujet peut jouir de ce dont il s'agissait, il se trouve, à ce moment-là, défaillir et au contraire apparaît la maladie. C'est un paradoxe qui sera chez Freud tout à fait essentiel, qu'il aborde ici dans le cadre de cette caractérologie pathologique, mais, si on fait bien attention, c'est déjà l'amorce, sous la forme caractérologique, de ce que Freud développera comme la réaction thérapeutique négative.

Cette deuxième partie, c'est ce que Freud va retrouver au niveau de la cure quand il s'agira précisément de rendre compte de ce pourquoi, là, le succès thérapeutique amène au contraire une intensification du symptôme. Il le découvre ici d'abord comme la réaction négative au succès, qui est au niveau même de l'observation de la vie, alors que la réaction thérapeutique négative, c'est la même chose que ce dont il s'agit ici, simplement concentré comme un épisode paradoxal de la cure. La réaction thérapeutique négative, c'est ceux qui sont ravagés par le succès thérapeutique.

Les deux cas que Freud amène à l'appui, ce sont ceux de la concubine qui va devenir épouse légitime, qui va donc, là, s'inscrire dans le signifiant social et qui, alors, décompense, on n'a pas plus de précisions dans le texte de Freud, où c'est le cas de l'universitaire qui succède à son patron et qui, alors, tombe dans une position mélancolique. Ce que Freud met en relief, le trait commun, c'est qu'ici la maladie suit la réalisation du désir et détruit toute possibilité de jouir de la réalisation du désir. Le paradoxe tient au découplage du désir et de la jouissance. Le sujet tolère son propre vœu, tolère son désir et ne souffre pas de son désir et ne recule pas tant que ce désir n'existe que dans le registre du fantasme, et il faut qu'il se réalise pour qu'il apparaisse le refus dont fait l'objet la jouissance et qu'il apparaisse que le *Lustgewinn,* une fois qu'il peut devenir effectif, qu'il est à portée de la main, alors il se découvre qu'il faisait l'objet d'un interdit. Ce qui se découvre là, du côté de ce que Freud cerne par le concept du caractère, c'est que la jouissance se trouve l'impossible à supporter.

Freud implique ici le rôle des forces de la conscience *Gewissenkräft,* parce qu'il ne dispose pas encore du concept du surmoi, il implique un certain « tu n'as pas droit de jouir », et c'est précisément ce paradoxe qui sera, pour lui, au fondement même de son invention conceptuelle du surmoi. Il a, avec l'invention du concept du surmoi, essayé de capturer le phénomène qu'il nous présente ici. Enfin nous disons ça parce que nous essayons de séparer justement l'appareil conceptuel de la psychanalyse de ce qu'on peut ressaisir de l'expérience du réel dans la cure analytique. Et là, on voit exactement le point d'ancrage qui justifie un appareil comme celui du surmoi et, évidemment, c'est un autre type d'appareil que les

appareils de Lacan, comme aliénation et séparation, mais aliénation et séparation, c'est un appareil de Lacan qui est conçu pour venir à la place de l'appareil que Freud a établi dans le « Moi et le ça » avec ça, moi et surmoi.

Nous avons, aussi bien, l'écho de cette jouissance comme impossible à supporter, l'écho inverse, quand Lacan nous parle de la fin de l'analyse dans les termes de la permission de jouir, comme si l'énoncé sanctionnant la fin de l'analyse, c'était précisément de lever cet interdit de jouissance pour le remplacer par une permission à jouir. Ici, comme dans la troisième partie, Freud établit un rapport au complexe d'Œdipe qui lui sert, là, à justifier ce qu'il conceptualise comme sentiment de culpabilité. Mais ce qu'il conceptualise comme sentiment de culpabilité, finalement, c'est le fait de la jouissance comme impossible à supporter et c'est là que s'inscrit le troisième type de caractère, le criminel par sentiment de culpabilité, c'est-à-dire que Freud inscrit à cette place les cas où le sujet se trouve soulagé d'avoir accompli l'acte délictueux, c'est-à-dire où le passage à l'acte criminel se traduit par une libération morale, par un bien-être subjectif. On peut dire c'est le contraire de la réaction thérapeutique négative, c'est la réaction criminelle positive qui lui sert enfin à montrer le caractère originaire du sentiment de culpabilité.

Le paradoxe de ces cas, c'est qu'ici le sentiment de culpabilité préexiste à l'acte criminel. C'est : plutôt la punition que la mauvaise conscience. Je n'ai plus le temps là de reprendre l'écrit de Nietzsche auquel, à la fin, Freud renvoie. C'est une petite partie du *Zarathoustra*, traduite par Klossowski comme *Le criminel blême,* et où, en effet, Nietzsche met en valeur la préexistence de la conscience coupable par rapport à l'acte coupable. L'acte criminel n'intervient que pour rationaliser ce sentiment énigmatique originaire.

Dans ces trois facettes du caractère, on trouve, à chaque fois, un rapport à la jouissance qui est foncièrement dysharmonique au sujet. Puisque dans le premier cas, c'est le mode selon lequel le sujet ne renonce pas qui se trouve marqué d'un excès et dans le deuxième c'est le mode sur lequel il renonce à la jouissance qui est aussi bien frappé de cet excès, tandis que dans le troisième, c'est le rapport à la jouissance comme tel qui est coupable.

Freud rend compte ici de cette mauvaise entente avec la jouissance, il rend compte de la culpabilité du désir à partir du complexe d'Œdipe et c'est là aussi, sans doute, qu'il faut trouver le point d'ancrage qui fait, à Lacan, évoquer, à la fin de « Subversion du sujet », la loi du désir et à souligner qu'il faut en passer par le refus de la jouissance pour pouvoir l'atteindre, c'est-à-dire on ne peut l'atteindre qu'à condition que soit renversée l'ordonnance prescrite par la loi du désir.

Alors, ensuite, nous avons, bien plus tard, en 1931, l'article de Freud sur les types libidinaux dont je ne vais pas avoir le temps de vous parler mais qui, de façon assez frappante, contraste avec tout ce que ses élèves font en même temps, c'est que là, il ne s'occupe pas du tout du caractère comme pathologique. À mesure que ses élèves s'emparent du terme de caractère pour en faire la clef de l'expérience du réel et de ce qu'ils éprouvent comme résistance, l'article de Freud sur les types libidinaux, on dirait que c'est tout un effort pour sortir le concept de caractère de cette place là, et en effet, tout au contraire, Freud, lui, ce qu'il va développer à partir de ce point, ce sont les paradoxes de la jouissance, ce à quoi il va donner toute son importance, c'est au paradoxe de la satisfaction dans la souffrance. S'il va créer le concept de surmoi, le développer dans « Le problème économique du masochisme », reprendre la question dans le « Malaise dans la civilisation », c'est pour situer l'expérience du réel à cette place de la jouissance comme impossible à

supporter. Et dans le même temps, presque parallèlement, et c'est pour ça que je disais c'est un dialogue de sourds parce que visiblement il montre une certaine voie à ses élèves, et la voie que eux suivent, c'est d'essayer d'élaborer le caractère comme tel, de concentrer la difficulté dans la notion de caractère et c'est ce qui mettra en circulation le concept de névrose de caractère. D'ailleurs non sans hésitation et c'est très frappant, ça fait lire d'une autre façon, pour autant qu'on le lise, le manuel, remarquable, de Nunberg, qui fut édité en 1932, « Principes de psychanalyse » et qui avait reçu l'approbation explicite de Freud à sa parution, une petite préface, quelques lignes pour dire vous pouvez vous fiez à ce manuel qui vous donne le dernier cri des principes de la technique de la psychanalyse.

Il est très frappant que, là il y a un chapitre, le chapitre X qui, précisément, porte sur caractère de névrose et qui essaye justement de conceptualiser la névrose de caractère dans sa différence avec la névrose symptomatique.

Et on voit que là, en se fixant ce but, il essaye de répondre à ce qui a été la recherche passionnée des années 20 autour du concept de caractère, qui a roulé entre l'Allemagne, l'Autriche, l'Angleterre et là, la bibliographie est assez ample, je pense, je ne sais pas si un jour j'aurais le temps de vous en parler, puisque je comptais faire tout ça aujourd'hui, mais on voit que dans la première ligne du chapitre, il entend nous montrer la différence entre névrose de caractère et névrose de symptôme et puis, à la conclusion du chapitre, une fois qu'on a remué tout ça, voilà quelle est la dernière phrase : « En définitive, la névrose de caractère est une névrose symptomatique. » Ça m'avait toujours fait rire quand je l'avais lu jadis, mais je ne comprenais pas de quoi il s'agissait en définitive, parce qu'on voit bien que, à la fois il ouvre la question qui a été ouverte par les analystes dans toutes les années 20, et puis finalement il la referme et on peut dire : c'est ça son orthodoxie freudienne, il ouvre la question mais en même temps il n'établit pas, il ne fait pas ici, pas plus que Freud ne l'a fait, une typologie entre caractère et symptôme pour distinguer les névroses, parce que la question du caractère est, en fait chez Freud, habitée par le problème de la jouissance comme impossible à supporter.

Eh bien j'essayerai de poursuivre là-dessus la fois prochaine, en voyant qu'est-ce que je peux vous donner de cette littérature, sans vous s'ennuyer.

Fin du Cours 7 de Jacques Alain Miller du 20 janvier 1999

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Huitième séance du *Cours*

(mercredi 27 janvier 1999)

VIII

L'expérience du réel dans la cure analytique, au moins je dirai que j'essaye de la faire exister en faisant la cueillette dans les phénomènes, les indications qui ont été recueillis par les analystes et aussi spécialement, chez Lacan, chez Freud : enfin, il faut vouloir la faire exister cette expérience, l'expérience du réel.

Il y a évidemment une autre expérience qui a lieu dans la cure, une autre expérience que Lacan met en exergue de ce qui constitue le dernier texte de ses *Écrits*. « Le psychanalyste*, dit-il,* dans sa pratique - *et ce disant, il décrit une autre expérience que celle du réel dans la cure* - repère le sujet dans un état de division ou de refente ». Division ou refente, c'est ainsi qu'il traduit le terme freudien de *Spaltung*, qui est emprunté au dernier texte de Freud, inachevé et, comme par hasard ce terme figure dans le dernier des écrits du recueil qui porte ce titre.

Cette *Spaltung* fait l'objet, c'est ainsi que Lacan l'a décrit, d'une expérience dans la cure. Et même tel qu'il l'a décrit, il l'a décrit d'abord comme l'expérience que fait le psychanalyste dans la cure analytique. Il fait l'expérience de la *Spaltung*.

Cette *Spaltung,* c'est celle que Lacan a transcrit avec le petit symbole S barré et il en fait à la fois le postulat de base de l'analyse et l'expérience quotidienne de l'analyste.



Ça, je le répète, ça n'est pas l'expérience du réel, c'est l'expérience de la *Spaltung*, qui est liée, à suivre Lacan, à la reconnaissance de l'inconscient comme tel. On peut dire que cette expression, c'est une façon de traduire, d'attraper le fait de l'inconscient. Et il est frappant, après tout c'est ce qui justifie le terme d'expérience dont je fais ici usage, que Lacan admette l'évidence empirique de cette *Spaltung*. Mais enfin, il n'admet cette expérience empirique que pour penser l'avoir fondée en raison et l'avoir articulée en mathèmes.

Alors c'est quoi, cette expérience, cette évidence empirique de la *Spaltung ?* C'est l'expérience de l'analyste, c'est d'abord l'expérience de l'analysant. Peut-être se réduit-elle simplement à ceci que la parole se laisse interpréter, c'est-à-dire qu'elle se prête à des mutations sémantiques, que sa signification se modifie, varie, se transforme, et ça, afin que le sujet, y consente, enfin qu'il y consente plus ou moins, mais c'est une propriété de structure de la parole. Je dis : que la parole se laisse interpréter. C'est à entendre au niveau de sa propriété de structure, indépendamment de la bonne volonté que le sujet y met.

Là, nous voyons revenir un petit peu le côté expérience du réel, mais enfin il est clair que les sujets qui jadis furent classés dans la catégorie caractère obsessionnel, ou du caractère anal, n'y consentent pas s'y aisément, à ce que la parole se laisse interpréter.

Il y a une remarque du nommé Sadger, dans un article de 1910 sur le caractère anal qui avait beaucoup frappé ses collègues. Et dans ce que je me tape comme littérature ces temps-ci, j'ai retrouvé mentionné à plusieurs reprises, notamment par Ernest Jones, comme par Karl Abraham, la remarque que ce qu'il désigne comme le caractère anal est habituellement

convaincu de pouvoir faire toute chose mieux que quiconque. Ça conduit, si mon souvenir est bon, Jones à faire le portrait - parce que la caractérologie débouche toujours sur des portraits - d'un type de manager, je crois qu'il l'appelle comme ça, mais enfin qui est quand même un être d'organisation, celui qui doit tout faire par lui-même, veiller à tous les détails et qui établit des organisations complexes, lesquelles ne fonctionnent qu'autant qu'il les anime d'une énergie qui semble inépuisable. Alors ça s'arrête quand il s'arrête. C'est le type qui construit un monde où il est fonctionnellement non seulement exceptionnel, mais unique et d'ailleurs, c'est bien Jones, il met entre parenthèses Napoléon, point d'exclamation (*rires*), caractère anal.

Mais le portrait amusant que fait Jones, il en fait un certain nombre comme ça et qui finalement se retrouvent aujourd'hui moulinés dans les typologies du management, par exemple, qui ont dans cette époque de la psychanalyse leur lieu de naissance, nous avons ça à la fin du siècle sous une forme épurée mais ça s'enracine dans ces constructions, ce portrait, est une amplification d'un des trois traits fondamentaux que Freud attribue au caractère anal dans son article de 1908, sur « L'érotisme anal et le caractère » qui, dans les années 20, devient la bible de cet abord, le trait dit de l'obstination.

Il s'agit d'une valeur tout à fait spéciale, d'une signification éminente, pourquoi ne pas le dire d'un sens-joui, attribué au *par soi-même*, le faire *par soi-même*. Et en effet, en ce qui concerne l'érotisme anal, on ne peut se faire remplacer par personne et, par là, le sujet s'établit sur le refus des exigences de l'Autre. Et c'est ce que, sous des formes diverses, parce que le caractère anal a passionné, ils ont l'air de très bien s'y connaître, c'est ce qui est mouliné sous des formes variées. Lacan, je croirais volontiers qu'il puise dans cette littérature quand il évoque, à un moment de son écrit sur l'agressivité - j'y ai fait une allusion déjà - la forme qu'il orne, de l'appeler de la résistance de l'amour-propre au sens de La Rochefoucault.

Cette forme de résistance est celle qui a été, en effet, distinguée par ceux qui se sont occupés des problèmes que faisait le caractère anal dans la cure analytique. Et Lacan l'illustre d'un énoncé, sans doute cueilli de la bouche d'un analysant, mais qui consonne avec ce qui a été souligné de ce trait de caractère : « Je ne puis accepter la pensée d'être libéré par un autre que moi-même ». D'ailleurs, quand ça vient dans le texte de Lacan, jusqu'à ce que vraiment je reprenne cette littérature, je trouvais toujours que ça manquait apparemment d'un peu de fondement enfin c'était, si j'ose dire, que ça, ah oui ! une fois qu'on parle de ça, vous savez, ça n'arrête plus, et que… alors qu'adossé à cette littérature, on s'aperçoit de la référence précise que cette notation constitue. Il faut dire qu'ici le caractère apparaît avant tout comme une position subjective, surtout quand on le lie à un énoncé ou à un signifiant comme je le fais : « par soi-même ».

Abraham, en particulier, s'est attaché à décrire l'incidence de ce caractère dans la cure analytique et les difficultés qu'il rencontre dès lors que cette position comporte qu'il refuse la règle de l'Autre. Abraham classe de ce côté-là les patients qui refusent d'être contraints à l'association libre et qui attendent plutôt que se manifeste l'analyste, attendent d'être questionnés, qui sont dans la position que Lacan a épinglée comme celle de : *il veut qu'on le supplie* ou bien telle catégorie pour le patient qui, dans l'expérience d'Abraham, veut faire tout seul selon sa propre méthode et pas selon la méthode prescrite par l'analyste. C'est spécialement autour du caractère anal que s'attachent un certain nombre de considérations, concernant le phénomène du transfert négatif.

Et d'ailleurs, on peut donner du phénomène qui est là signalé par Abraham, que j'introduis au titre de quand la parole ne se laisse pas interpréter faute du consentent du sujet, on peut donner du phénomène en question en fait une formule beaucoup plus générale. On peut dire que l'interprétation analytique comporte toujours comme telle un *tu ne sais pas ce que tu dis*. Et c'est le principe même de la manifestation constante de la division subjective dans l'expérience analytique.

On peut le redire encore sous la forme suivante : *ce que tu dis va au-delà de ce que tu en connais*. Ce n'est pas autre chose que ce que Freud a conceptualisé comme l'inconscient au sens du refoulé. En cela, on s'aperçoit tout de suite que l'interprétation emporte une désupposition de savoir : *Tu ne sais pas*. Elle suppose un certain consentement à cette désupposition de savoir du côté de l'analysant, parce que cette désupposition de savoir, du seul fait de l'interprétation, de l'atmosphère d'interprétation de la cure analytique, cette désupposition de savoir frappe l'analysant, au moins en tant qu'il s'identifie, comme on disait à l'époque, à son moi conscient, à la conscience de soi. Et cette désupposition de savoir, évidemment, peut intensifier la dévalorisation dont pâtit le sujet, parce qu'à ce moment-là S barré peut prendre la signification : *je ne vaux rien*. J'ai dit que ça se rencontrait dans l'hystérie, couplé avec l'idéalisation de l'analyste, quand cela a lieu, en comparaison de la valeur attribuée à l'analyste idéalisé, on a parlé dans l'École de Lacan du père idéal, faisant sa place à l'analyste idéalisé, en comparaison de la valeur attribuée à l'analyste idéalisé, la valeur du sujet peut alors se réduire à zéro et même au moins que rien. Et ça peut se manifester comme mutisme, comme réticence et comme transfert négatif, conséquence de la position de l'analyste idéalisé.

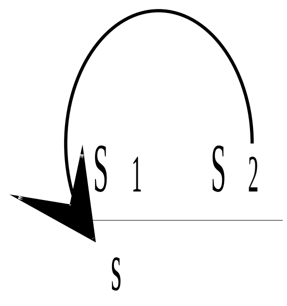
Et son principe est évidemment à chercher dans la position de manque-à-être du sujet, qui fait corrélativement de l'analyste une figure de l'être et donc peut rendre compte de ce qui alors se manifeste à l'occasion, à la surprise des partenaires, comme le surgissement de la haine. Dans l'obsession je crois avoir marqué que, du seul fait que le sujet en analyse est en position de demande, c'est-à-dire qu'il révèle son défaut, la haine est toujours proche.

J'esquisse des portraits contrastés, en les lacanisant, des portraits de l'analysant réfractaire qui est bien celui qui a motivé, me semble-t-il, le tournant technique de l'analyse au cours des années vingt et qui a, par-là, marqué de façon sans doute irrémédiable le cours principal de la pratique analytique.

C'est l'analysant réfractaire qui est là au carrefour même, à l'embranchement où l'analyse est partie d'un côté et semble-t-il, tout de même, Freud est partit de l'autre. Le mouvement analytique s'est brisé, s'est partagé sur le roc de l'analysant réfractaire, de ce qui a été senti, expérimenté par les analystes d'alors de cette façon.

Alors, je le disais en commençant, cela ne fait pas objection à ce que l'on dise que la parole se laisse interpréter. Pourtant, au moins à le prendre au sens de Lacan, car il s'agit d'une propriété de la chaîne signifiante comme telle, à savoir que - on peut le traduire comme ça - le sens naît de l'articulation signifiante.

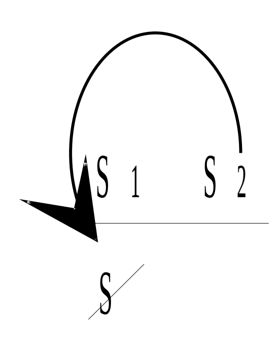
C'est ce qui nous justifie d'écrire une fois encore, comme effet de cette articulation, ici l'émergence du signifié, et c'est comme ça que se transcrit : *la parole se laisse interpréter*.



Ça veut dire que, à cet égard, la chaîne signifiante dans son ensemble, si on peut le constituer comme tel, elle

est auto-interprétative, elle inclus son interprétation du seul fait que le signifiant est en rapport avec un autre signifiant. Et là, il est inutile de se fasciner sur l'interprétation de l'analyste, le signifiant interprétatif, dans cette construction, il est là S_2, et il assure que c'est une propriété de la parole que de se laisser interpréter.

Et il me semble que Lacan, quand il nous décrit comme une évidence empirique la *Spaltung*, quand il nous dit l'analyste est comme submergé de la manifestation constante de la division du sujet, je pense qu'il est persuadé d'avoir donné le mathème de cette évidence empirique de la *Spaltung* en inscrivant le sujet à la place du signifié.



C'est sur le fondement de structure et admissible en dehors de l'expérience analytique que le signifié surgit de l'articulation d'un signifiant à un autre signifiant, c'est de là que Lacan s'avance pour dire : le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant et donc pour formuler qu'on fait éminemment l'expérience de la division subjective dans la cure analytique.

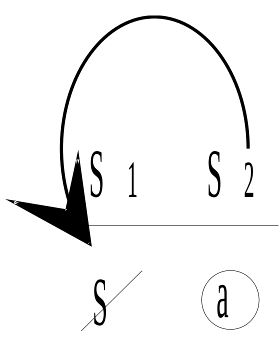
Et, quelle que soit notre disposition éventuellement iconoclaste, encouragé par Lacan qui a lui-même toujours fracassé ses idoles antérieures pour célébrer les nouvelles, je ne vois pas au nom de quoi on irait contre le fait qu'il y a dans la psychanalyse une expérience de la *Spaltung*.

Il y a l'expérience de la *Spaltung* parce que le signifié, en effet, surgit toujours nouveau de l'articulation à un autre signifiant, il y a l'expérience de la *Spaltung* parce que le sujet n'anticipe - et d'ailleurs pas non plus l'analyste - pas le sens que peut prendre ce qu'il dit, d'où, en effet, le phénomène de la surprise et on peut dire que ce que Lacan a appelé le sujet-supposé-savoir traduit en fait, en illusion de structure, l'impossible de l'anticipation sémantique.

Troisièmement, il y a une expérience de la *Spaltung* parce que la parole, poursuivie, on va dire sans réponse de l'Autre, défait pour le sujet les évidences de son identité. C'est-à-dire que la parole est comme telle dans les conditions de l'analyse, expérience et même épreuve, pour le sujet, de son manque-à-être.

Cette expérience de la *Spaltung*, c'est ce que Lacan a fixé comme le mécanisme de l'aliénation - que j'ai évoqué - et on peut dire, si on englobe ce dont il s'agit ici en disant cela répond à l'aliénation, on peut dire qu'alternativement, selon le schéma de Lacan, le sujet est appelé, quand il n'est pas dans la position d'aliénation, c'est-à-dire dans la position d'être représenté par un signifiant pour un autre et par là même divisé, le sujet est en position de séparation et exactement en position de séparation - comme je l'avais fait surgir il y a bien longtemps - d'avec la chaîne signifiante.

On pourrait situer dans cette position subjective de séparation d'avec la chaîne signifiante le principe de la position réfractaire qui a été, je l'ai dit, le roc sur lequel s'est brisé l'avancée, s'est coupé en deux, s'est divisé précisément, le mouvement psychanalytique. Ce autour de quoi ont tourné nos spécialistes du caractère, ce sur quoi ils ont achoppé, c'est précisément sur la position de séparation du sujet quand il se sépare de la chaîne signifiante et c'est dans la même ligne que ce qui a conduit Lacan a ajouter à ce ternaire le terme supplémentaire qui est le terme de séparation et qu'il a inscrit comme petit *a*.



Avec petit *a* Lacan a inscrit dans ce qu'il a appelé un jour ses discours tout ce qui leur était permis de réel. Et à un moment, il a d'ailleurs trouvé que ce n'était pas assez que le réel permis au discours se réduise au petit *a*, ça lui a paru insuffisant et d'autant plus que ce réel, dans le discours analytique tel qu'il l'avait inventé, se trouvait inscrit à la place dite du semblant.

Il a émis quand même quelque chose comme une espérance, cette espérance dont il a dit par ailleurs pis que pendre, et qu'il ne fallait pas s'y laisser prendre, mais enfin quand il a intitulé un de ses Séminaires *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, il y avait là, en filigrane, l'espérance d'un discours qui serait du réel et c'est sur le chemin qui l'a conduit à son dernier enseignement et c'est de là qu'il serait bien – autre espérance – qu'on puisse réunir, regrouper les faits, les ordonner, les classer, les formaliser, qui permettrait de dire il y a une expérience du réel à défaut d'un discours qui serait du réel.

Alors dire il y a l'expérience du réel c'est prendre la perspective inverse de celle que là j'ai rappelée. Après tout est-ce qu'on ne pourrait pas dire qu'il y a une autre évidence empirique que celle de la *Spaltung*, dans la cure analytique et que cette évidence empirique tient à ce qui du sujet semble se montrer imperméable à la dissolution signifiante de la parole ? Et qui justifie de dire qu'il n'y a pas que le sens, il n'y a pas que la vérité et ses effets variables qui justifie de dire qu'il y a de l'Autre que le sens. Et avec son concept problématique du réel - lui-même dit problématique - c'est ce que Lacan a visé, l'Autre que le sens.

Et si j'ai été conduit à l'histoire de la psychanalyse, je ne les prends pas pour des documents historiques, au contraire, à les relire aujourd'hui, je les avais lus il y a bien longtemps, pour tout dire au moment où je n'avais de la psychanalyse que l'expérience de l'analysant, et encore tout au début, à relire aujourd'hui ces textes de l'histoire la psychanalyse, c'est de la pratique que j'y suis sensible, à leurs difficultés, à leurs impasses aussi, mais il me semble pas exagéré de dire que cette expérience de l'Autre que le sens, c'est une expérience qui est devenue évidente au tournant des années vingt. Et c'est précisément ce qui explique, ce que Lacan signale, de ce qu'il appelle le discrédit où est tombé alors dans la technique l'ensemble des formations de l'inconscient. Vous trouverez ça par exemple page 333 du volume des *Écrits* où Lacan évoque en effet le discrédit de l'ensemble des phénomènes où l'on avait appris jusque-là à trouver le secret du symptôme et qu'il appelle le domaine de la sémantique psychanalytique.

Il s'agit, en effet, de l'ensemble de ces phénomènes qui jusqu'alors avaient été abordés par le déchiffrage, à partir de la supposition, de la conviction que le sens préexiste avant d'être révélé dans les symptômes.

Et il y a eu, en effet, ce que Lacan un discrédit, on a cessé, une mutation on peut dire du transfert des analystes eux-mêmes à la psychanalyse, un quart de tour de leur intérêt et qui les a éloignés sans doute des phénomènes relevant de l'inconscient comme refoulé.

Mais c'est ce qui a motivé Lacan précisément à son retour à Freud, le retour à Freud ça voulait dire retour aux formations de l'inconscient « remettez-vous au déchiffrage ! » Et Lacan voit très justement d'ailleurs la marque de ce discrédit dans la promotion du terme de matériel pour qualifier les formations de l'inconscient.

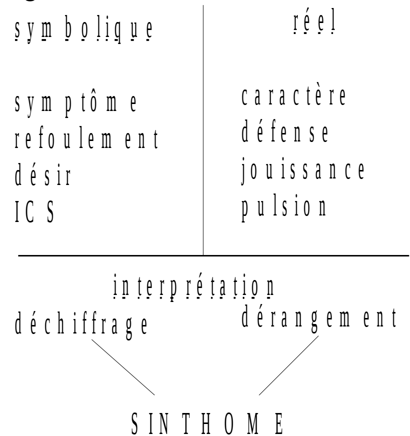
C'est, en effet, un terme qu'on peut considérer comme dévalorisant et qui

est corrélatif de la promotion de l'analyse des résistances et de l'analyse des défenses. Seulement nous ne pouvons pas relire ce que là Lacan écrivait dans ses « Variantes de la cure-type » comme si nous n'avions pas été touchés par le dernier enseignement de Lacan qui est précisément un effort pour rendre compte de l'expérience du réel comme autre du sens.

Alors si, en suivant le premier Lacan, il faut considérer comme discrédit jeté sur les fonctions de la parole, comme démission dans l'usage la parole, l'emploi du terme de matériel - et c'est vrai – mais alors qu'est-ce qu'il faut dire de ce que formule, concernant la parole, le dernier Lacan, à savoir que c'est du bla-bla-bla. Ça, comme discrédit ça se pose là et ça ne cache pas son jeu, ou quand on dit de l'analyse que c'est une pratique de bavardage, j'en avais fait le titre d'une des leçons de Lacan publiée jadis dans *Ornicar ?* Une pratique de bavardage. Alors ça, comme discrédit de l'usage de la parole, ça va quand même chercher plus loin que le terme de matériel. Et précisément, dans ce dernier enseignement, Lacan se confronte à la déconnexion des mots et du réel. C'est-à-dire qu'il reprend en quelque sorte le flambeau des mains de à ce qu'à tâtons on s'est trouvé subir enfin à ce tournant des années vingt. Ça permet d'ordonner beaucoup de ce qu'ils ont cherché alors que de dire qu'ils ont fini par éprouver l'expérience analytique comme une pratique de bavardage et qu'ils ont cherché comment accéder au-delà du bavardage.

Lacan constate dans son dernier enseignement, et c'est une flèche que nous suivons des yeux, déboucher sur l'idée qu'il n'y a de réel que ce qui exclut tout espèce de sens est exactement le contraire de notre pratique et c'est pourtant là-dedans qu'il s'est avancé, dans l'idée de l'exclusion de tout sens quand il s'agit du réel. « C'est exactement le contraire de notre pratique, *dit-il,* car notre pratique nage dans l'idée que les mots ont une portée ». C'est ça, ce que Lacan a côtoyé, ça n'est pas l'envers la psychanalyse, l'envers la psychanalyse c'est très bien, l'envers de la psychanalyse c'est le discours du maître c'est-à-dire le discours de l'inconscient, ce que Lacan appelle l'envers de la psychanalyse, c'est la condition de la psychanalyse, mais ici il s'agit d'autre chose, quelque chose qui s'appelle le contraire de la psychanalyse. Et le problème, que Lacan fait apercevoir, c'est qu'on rencontre le contraire de la psychanalyse dans la psychanalyse elle-même.

Alors j'ai procédé jusqu'ici, un peu à mon habitude, par des binaires qui se laissent ordonner. Dans ce partage des eaux j'ai écris d'un côté « symbolique » et de l'autre côté « réel », c'est deux grandes catégories, et puis j'ai mis d'un côté, du côté du symbolique le symptôme, de l'autre le caractère, ici le refoulement, ici la défense, on peut mettre ici le désir, là la jouissance, on peut même aller jusqu'à mettre ici l'inconscient et à mettre ici la pulsion, et puis concernant ce qu'on pourrait continuer d'appeler l'interprétation dans les deux cas, j'ai distingué le déchiffrage et quelque en face que j'appellerai « dérangement », pour autant que Lacan nous parle de déranger la défense.



Ce qui fait le terme où tout pourrait se rassembler, j'ai dit c'est sans doute là qu'il fallait inscrire le terme de sinthome, au moins on résume avec

ceci ma table d'orientation. Et il est clair que pour le premier Lacan, le symbolique l'emporte sur le réel, c'est sa démonstration. Et même jusqu'à la fin des *Ecrits*, page 873, vous trouvez, dans « La science et la vérité », la mention : du réel couvrant la vérité. Il voit d'ailleurs, quand il l'introduit ici, la définition du fantasme. C'est-à-dire que ce qu'il met au fond, c'est la vérité. Et il voit dans le fantasme, précisément, quelque chose qui doit être traversé, quelque chose qui est un réel, ou qui fait fonction de réel, qui doit être traversé en direction de la vérité. Alors que le dernier Lacan, dit tout autre chose. Il dit au contraire - enfin je brode - il dit au contraire la vérité couvre le réel. Le réel l'emporte sur le vrai.

Alors bien sûr, ce serait formidable de pouvoir dire ce que c'est que l'interprétation comme dérangement. Le terme se réfère à ce qui est un arrangement et quand Lacan emploie le terme d'arrangement – ce n'est pas le cas quand il parle de déranger la défense, il glisse ça comme ça - c'est toujours un arrangement de jouissance, le terme d'arrangement se réfère à proprement parler à l'économie libidinale, ça se réfère précisément à ce que Freud étudie dans son article de 1931 sur les types libidinaux.

Alors l'interprétation comme déchiffrage, évidemment, elle concerne le refoulé et le retour du refoulé. C'est-à-dire elle se rapporte à la censure et à ce qu'on arrive à lire malgré la censure. Et c'est la définition même de l'inconscient, comme ce qui se lit.

Évidemment l'interprétation comme dérangement, intéresse à ce que Freud appelait dans « Le moi le ça » - l'inconscient non refoulé. Elle se rapporte à la défense et on peut dire que c'est l'interprétation comme dérangement que Lacan a tenté d'élaborer quand il a parlé d'effet de sens réel c'est-à-dire de comment sortir le symbolique du semblant et comment, en opérant à partir du symbolique, atteindre le réel dont la définition au fond la plus extrême est quand même qui n'a pas de sens, qu'il est autre que le sens. Donc quelle mutation du sens faut-il se faire l'agent pour que le sens puisse savoir son incidence dans une dimension – si le réel est une dimension - une dimension qui ignore le sens ? Voilà le genre de paradoxe que Lacan a élaboré, d'ailleurs de façon antinomique, en impasse. Et c'est aussi bien la voie qu'il a indiquée en disant une fois, les paroles que j'ai relevées, du sens-joui.

En tout cas ce qui semble sûr, c'est que l'interprétation comme dérangement, elle ne peut pas être du tout être confondue avec le déchiffrage signifiant dont à l'horizon, et tous les exemples que Freud apporte et Lacan aussi le marque, se réfèrent au texte, à un texte, un texte écrit et pas à la parole. Alors évidemment, on peut parler de l'écrit dans la parole, mais enfin il faut encore qu'il y ait du corps dans l'affaire. Et c'est bien corrélativement à la notion de l'interprétation comme dérangement qu'il faut introduire quelque chose comme le parlêtre, c'est-à-dire une fonction une notion qui est de l'ordre de ce que Lacan appelle de ses vœux, à savoir quelque chose qui va plus loin que l'inconscient.

Au début d'un de ses derniers Séminaires, Lacan a appelé à une notion qui irait au-delà de l'inconscient, ça veut dire qui ferait la jonction avec çà, ce côté là. Parce que pour lui, l'inconscient proprement dit c'est l'inconscient refoulé. Donc il a visé quelque chose qui irait au-delà de la notion de l'inconscient et ce qui s'inscrit à cette place, c'est tout de même ce qu'il a appelé le parlêtre où la fonction de l'inconscient se complète du corps. Et disons – ça ne cessera pas d'être approximatif - mais pas du corps symbolisé, pas du corps imaginaire, mais de ce qu'il a de réel du corps.

Alors ça indique déjà au moins que l'interprétation comme dérangement, elle mobilise quelque chose du corps. C'est un mode de l'interprétation qui exige qu'elle soit investie par l'analyste

et par exemple qu'il y apporte - ce qui n'arrive pas quand on se met à traduire le texte tout simplement - le ton, la voix, l'accent, voire le geste et le regard. Il me revenait, en pensant à cette interprétation comme dérangement, une notation faite par une passante qui rapportait comme AE sa cure et ce qui - dans le récit qu'elle en faisait - avait été pour elle le point tournant. Ça n'était pas tout un discours, cette interprétation, comme elle le racontait, c'était dans un long couloir obscur, après la séance, alors qu'elle s'en allait, comme ça, elle était amenée à se retourner parce que l'analyste lui adressait un message qui, tel qu'elle le décrit, était fait d'une sorte de pantomime, une pantomime de dévoration, accompagnée d'un vague grognement, quelque chose qui pourrait être : « Grr… ! ! » (*rires*, *Jacques-Alain Miller mimant la posture et le grognement*), et au bon moment, d'apporter le corps, d'apporter la figure. Évidemment, ça se passe - comme elle le signalait très justement - dés lors que la position standard ne le permet pas, l'opération de la vision, le regard, etc., ça se passe dans l'espace préambulaire, à l'entrée, ou juste, qui est franchit ensuite à la sortie, et qui est là un certain mode d'apporter le corps et on pourrait dire d'apporter avant tout les pulsions lacaniennes, qui sont les pulsions freudiennes. On ne peut pas apporter la pulsion orale ou la pulsion anale mais on peut apporter en revanche les pulsions spécifiquement lacaniennes qui sont la pulsion scopique et la pulsion invoquante.

Et l'interprétation comme dérangement, il me semble qu'elle fait spécialement fond sur cet apport. Il faudrait quand même, un jour, saisir que ce que laisse quand même en défaut la notion de déchiffrage, c'est que dans l'analyse, il faut que l'un et l'autre apportent leur corps. Évidemment, ça dérange par exemple le caractère anal, pour des raisons évidentes. Et donc on peut se trouver spécialement porté à rêver, à espérer en vain une analyse qui serait de pur déchiffrage signifiant, par correspondance avec du papier pour ne pas avoir à y toucher.

Mais précisément il faut apporter le corps et il s'agit de savoir dans quelle définition on le fait entrer. C'est précisément ce que Lacan aborde et élabore dans la même visée. Alors pourquoi est-ce qu'ils ont attrapé ça, eux, avec le caractère ? Pourquoi se sont-ils encombrés du concept de caractère ? Enfin je dois dire à ce propos que j'ai été très content de recevoir une énorme thèse du Département de psychanalyse, de notre collègue Fabienne Famchak, (à vérifier) qui porte précisément sur le caractère, qui est une étude de Wilhem Reich – je dois m'excuser de ne pas avoir pu encore en prendre connaissance, je vais certainement sinon la lire dans son entier du moins la parcourir. J'espère avoir l'occasion d'y faire référence.

Mais pourquoi se sont-ils encombrés du caractère ? Parce que le concept de caractère - c'est ça la réponse, que j'ai trouvée en tout cas - a répondu pour eux, à une extension de ce qui était la névrose, à cette date, pour eux.

Alors, qu'est-ce que c'était la névrose pour eux, quelle expérience ils avaient de la névrose ? Eh bien il me semble que - ça n'est pas du tout la nôtre - la névrose pour eux, et pour Freud aussi, ça a d'abord été des symptômes, c'est-à-dire un certain nombre de symptômes. Alors je nombre parce qu'il s'agit de symptômes énumérables, de symptômes discrets ; un symptôme, un deuxième symptôme, un troisième symptôme.

Je vais le dire comme - je l'avais déjà noté la dernière fois sans pouvoir, je crois, le dire - le symptôme freudien a toujours eu - au moins jusqu'au moment où Freud l'a quand même fait bouger - mais enfin a toujours eu une structure essentiellement localisée. Alors j'avais écris ce mot parce que c'est un mot aussi de mon vocabulaire, c'est-à-dire qu'on le lit dans Lacan une fois et puis je le trouvais parlant et j'ai

réfléchi en terme de vocalisation signifiante, avec localisation de la jouissance, des localisations etc. J'ai été frappé de m'apercevoir cette semaine que les mots étaient dans Frantz Alexander, dans son grand article qui n'est pas de 1923 comme je vous l'avais dit je crois la semaine dernière, mais de 22 ou 21, je l'ai lu dans la traduction anglaise, dans *l'International Journal*, il était paru en 1923, dans son grand article sur la formation du caractère et le complexe de castration, référence fort importante, semble-t-il, pour Lacan.

Le mot est dans Alexander. Pour parler du caractère, c'est comme ça qu'il attrape le symptôme, il dit : « - le symptôme localise les désirs qui sont en conflit avec le moi conscient ». Alors ça veut dire quoi, ça, l'accent mis sur la localisation symptomatique ? Ça veut dire exactement que le mécanisme de formation symptomatique empêche ces désirs – *c'est Wunsch* – de nuire au reste de la vie, c'est-à-dire d'envahir l'existence. Le symptôme se tient bien, le symptôme se tient à sa place, là, et puis il y en a un autre, et puis il y en a un autre, et ça dégage pour le reste. C'est ainsi qu'on voit Alexander attraper le symptôme névrotique.

Alors du coup, le symptôme apparaît en définitive comme thérapeutique, parce que ça guérit le reste, ça empêche les désirs de déborder, là ça les loge. Alexander avait, comme nous-mêmes, l'idée de l'état terminal, stabilisé d'une psychose paranoïaque et il dit : eh bien voilà, finalement c'est une guérison avec un handicap qui demeure et le système délirant peut se trouver isolé du reste de l'existence et à part ça, on vaque à ses occupations. Sans doute pour Schreber, ce qui apparaît maintenu sur le schéma de Lacan, c'est une zone assez limitée, mais déjà dans l'idée de que c'est partiel, on trouve la notion de la thérapie symptomatique : si vous voulez aller bien, faites un symptôme.

C'est précisément à partir de la notion du symptôme localisé qu'ils ont eu besoin - et pas à mauvais titre - de mettre en jeu le caractère. Le caractère, c'est le concept dont ils ont eu besoin quand la pathologie est apparue en quelque sorte asymptomatique mais touchant le comportement, la conduite du sujet, l'ensemble de sa vie en quelque sorte.

Et c'est ce qu'Alexander formule ainsi, très joliment, et c'est repris par d'autres : « le caractère névrotique inscrit la névrose dans le tissu de sa vie, sa vie constitue sa névrose ». Autrement dit le concept de caractère a été l'instrument conceptuel pour étendre la névrose au-delà du symptôme.

Le symptôme freudien, pour les Alexander, pour Glover, pour Jones, etc., c'est une enclave dans la personnalité et donc le sujet en souffre, le sujet le subit, le sujet s'en aperçoit, tandis que le caractériel, la question est de le convaincre qu'il est malade dans la mesure où sa conduite caractérielle lui donne des satisfactions. L'entreprise démente de Wilhem Reich, ce forçage, c'est déjà là quand il est un auteur classique de la psychanalyse tout de même, c'est déjà là, c'est arriver à convaincre l'Autre, à tout prix, qu'il est malade.

Alors c'est dans ce contexte quand même qu'on comprend mieux ce que Freud a voulu faire dans *Inhibition, symptôme, angoisse* en 1925. Il a voulu montrer que le symptôme peut donner des satisfactions et il le montre dans le chapitre sur la névrose obsessionnelle, il montre qu'il y a une *Befriedigung* propre du symptôme, une satisfaction du symptôme. On voit bien que là, c'est cette propriété-là qui est attribuée en même temps par ses élèves au trait de caractère et Freud leur dit : mais vous savez le symptôme peut faire beaucoup plus de choses que vous ne croyez. C'est la valeur, me semble-t-il, d'*Inhibition, symptôme, angoisse :* on voit Freud quand même ranimer ce que ses élèves élaborent avec passion comme trait de caractère, le ramener au symptôme. Et d'ailleurs, dans les

petites constructions, je suppose que c'est ça qui conduit Nunberg, quand même favorisé de Freud, par sa préface, c'est ça qui conduit Nunberg à rétablir une continuité entre trait de caractère et symptôme. Et c'est pourquoi Nunberg dit si les traits de caractère qui ne nuisent pas au sujet, qui ne font pas souffrir le sujet, qui sont sa manière d'être, s'il y a exagération des traits de caractère et des actions qu'ils entraînent, alors ils entrent en conflit avec le reste de la personnalité, ils deviennent des symptômes.

Cela dit, il me semble que l'effort de Freud, c'est justement de pas permettre ce clivage, le clivage du symptôme et du trait de caractère et au contraire d'essayer de… Cela dit, c'est un fait que le symptôme freudien, c'est une formation bien délimitée et qui est moulée sur les formations de l'inconscient.

Tout le montre, et c'est pourquoi Lacan a fait figurer le symptôme dans sa catégorie sémantique psychanalytique. Il a été avant tout sensible d'abord au déchiffrage du symptôme. À la fin, par exemple dans les deux dernières pages de la « Psychopathologie de la vie quotidienne », Freud signale bien la concordance entre le mécanisme des actes manqués, celui de la formation du rêve, condensation, formation de compromis, expression déguisée, sous censure, de pensées inconscientes, et il inscrit, là également, le mécanisme de formation des symptômes. Il dit « les symptômes psychonévrotiques et spécialement les formations psychiques de l'hystérie et de la névrose obsessionnelle répètent dans leurs mécanismes tous les traits essentiels de ce mode de travail. » Ils répètent les traits du mode du travail du rêve.

Comme on parle du travail du rêve, on peut parler du travail du symptôme et on voit bien chez Freud, quand vous avez des rêves, vous avez la *Science des rêves*, c'est une collection de rêves, qui sont plus ou moins complètement interprétés et dont on peut faire la liste, ils sont les uns à côté des autres. Quand vous avez la « Psychopathologie de la vie quotidienne » vous avez cette classification, cette cueillette que Freud a faite chez ses proches, les histoires qu'on lui a racontées, les livres qu'il a lus, et puis tout ça s'énumère.

Alors il faut penser que la notion du symptôme qui était pour nos collègues des années vingt, qui était opératoire, c'était cette notion là du symptôme, c'est-à-dire est toujours rapporté au retour du refoulé, c'est-à-dire à l'imperfection du refoulement. Tout de même, Freud parle du retour du refoulé.

Je suis allé regarder aussi le mot d'esprit, y trouver précisément page deux cent soixante dans l'édition, la bonne édition française là, qui a été faite à la NRF, page deux cent soixante, « les conditions subjectives du travail du mot d'esprit ne sont pas éloignées de celles de l'affection - au sens de la maladie – névrotique ». Où vous trouvez encore l'invitation page trois cent sept, par Freud, « de traiter les délires des malades mentaux, comme les rêves, avec notre technique interprétative ». Et puis constamment dans le texte de Freud, on a les actes manqués comme les symptômes, etc. C'est-à-dire une équivalence établie entre le symptôme et ces formations discrètes de l'inconscient.

C'est la même inspiration que le petit article de Freud de 1916, qui s'appelle, c'est assez indicatif, « une relation entre un symbole et un symptôme » Freud prend le symbole du chapeau de la tête comme représentant le pénis symbolique - disons le phallus - et il dit : « eh bien ça rend raison d'un certain nombre de symptômes obsessionnels », symbole/symptôme. Voilà symbole symptôme c'est comme langage/tangage de Michel Leiris.

Sur ce fond, sur cette toile de fond, nous avons perdu le caractère, la notion de caractère, elle leur était nécessaire quand il s'agissait d'une névrose ne se présentant par sous la forme de symptôme discret, une

névrose qui envahie la vie, une névrose qui est partout, et il y a constamment, justement, quand il s'agit du caractère ces références à la totalité, à une névrose totale. Et là, pour ces malheureux - comme nous - aux prises avec le réel, dans le caractère il y a là autre chose que le symptôme, autre chose que le mode de travail du rêve. Et d'abord parce que pour eux, dans leur comprenette, le symptôme est une solution que un deux appelle, lit Freud, appelle autoplastique, c'est-à-dire qui constitue le symptôme. Ça laisse place à ce dont il s'agit par une modification de l'ego, du moi, et on se charge d'un symptôme.

Tandis que ce qui caractérise le caractère, c'est qu'à la place du symptôme, on a des actions, dehors, dans la vie. Alors ça n'est pas comme la psychose, disent-ils, l'annulation du monde extérieur, etc. mais c'est, enfin fiche du désordre dans le monde extérieur, marcher sur les pieds, se faire marcher sur les pieds, se casser la figure juste au moment où il faut pas, et d'une façon répétitive et qui mobilise l'entourage. Autrement dit, si c'est un mode de satisfaction, c'est un autre mode de satisfaction que le mode de satisfaction du symptôme *stricto sensu.*

Et donc, ce qu'ils ont visé avec le caractère, c'est quelque chose de plus archaïque que le symptôme, antérieur au stade de la formation des symptômes, c'est-à-dire un stade où la pulsion se satisfait non dans le symptôme mais dans l'action, où l'action remplace le symptôme.

De ce fait, le caractère se présente comme une pathologie de la conduite. Une pathologie de la conduite, chez certains, évidement élargie aux dimensions de la destinée. C'est là qu'on voit pourquoi Freud a répondu à ça : mais monsieur tout n'est pas symptôme. Il a répondu à ça avec le concept du surmoi, c'est-à-dire il a essayé, avec le concept du surmoi et des autres concepts appendus, de satisfaire à cette extension de la névrose telle que les analystes en faisaient l'expérience avec le concept du surmoi et les paradoxes attenants de la satisfaction, les paradoxes de la jouissance.

Alors, simplement ils ont, étant donné les paradoxes dont étaient chargés ces concepts freudiens, ils ont cru plus opératoire de se servir du concept de caractère.

Alors sous quelle forme se manifeste cette pathologie ? Pour eux, enfin à les lire, ces divers auteurs, ce qui s'impose, c'est la forme de la répétition, voire de la stéréotypie, une stéréotypie vitale. C'est ce que dit Glover : « une série de crises reviennent constamment et sous une forme paraissant stéréotypique ».

C'est ça qu'ils essayent de capter et qui a, pour eux, une autre structure que celle du symptôme freudien. Et c'est donc des expériences où, grosso modo, ou c'est les autres qui sont injustes et font du mal au caractère ou c'est lui qui s'y prend mal et qui leur fait du mal.

Voilà le type de crise qui revient constamment et ça, avoir affaire à cette pathologie là, il faut constater que nos collègues des années vingt l'ont senti comme une autre expérience que celle de la division du sujet. C'est-à-dire comme une autre expérience que celle de l'inconscient et du déchiffrage de ces formations.

Ils l'ont quand même attrapé comme ils pouvaient, comme une expérience du réel en tant que répétition. Et c'est à cette date que Freud a répondu, lui, par le *Moi et le ça* et déjà avant par l'*Au-delà du principe de plaisir*, c'est-à-dire par l'idée d'un inconscient non refoulé, mais il a inventé ça pour rendre compte de cette pathologie-là, de cette pathologie caractérielle - entre guillemets. L'idée d'un inconscient répétitif, l'idée d'un inconscient propre au moi et l'idée du surmoi inconscient qui est quand même, donc, l'idée que la conscience critique et la conscience morale, les formations les plus élevées comme il s'exprime, sont inconscientes en leur fond, sont inconscientes dans leur principe et même s'enracinent dans le ça comme réservoir, comme grand

réservoir de la libido, puisque c'est à ce moment-là que Freud change sa définition.

Et s'enracinent dans le ça comme lieu des pulsions, dont la pulsion de mort. Et ça, au fond, les analystes qui se sont empressés de se servir du surmoi, du ça, du moi, etc., on sait qu'ils ont laissé quand même plutôt de côté la pulsion de mort, la pulsion paradoxale et on peut dire qu'ils ont préféré à la pulsion de mort le concept de caractère. Ils se sont employés à décrire, ils ont constitué comme un tableau les réactions caractérielles qui s'étendent sur toute la vie quotidienne et qui sont susceptibles d'être rationalisées par le sujet, à la différence symptôme, et donc avec le problème de réussir à séparer le sujet de son caractère, à lui faire un petit peu symptomatiser son caractère et c'est là donc que s'est inscrite la tentative reichienne, la tentative de forçage de Reich.

Mais disons que, ce qu'ils ont attrapé avec le caractère, ça les a quand même conduit à quelque chose qu'on pourrait appeler, en parodiant le titre du chapitre V du *Mot d'esprit…*, ça les a conduit à la névrose comme processus social. Parce qu'avant, ça ne leur était pas apparu. La névrose comme processus social en temps que le caractère névrotique, le caractère tel qu'ils le décrivent, mobilise précisément la réalité extérieure, ça n'est pas une simple modification du sujet, mobilise la réalité extérieure, mobilise l'environnement, le milieu, l'*Umvelt* du sujet, l'entourage, mobilise le lien social, mobilise - employons notre vocabulaire - mobilise le grand Autre, le lieu de l'Autre. Ils perçoivent que ça fait des dégâts pour le sujet, mais ça en fait en relation avec les autres. Et d'ailleurs toutes les descriptions qu'ils font sont très amusantes souvent précisément parce que c'est relationnel.

Et pour eux, l'idée que la névrose comme ça peut, qu'elle s'inscrit comme ça, comme la vie même et dans le lien social, pour eux, c'était une rupture avec le concept de la formation du symptôme. Parce qu'ils avaient précisément la notion que la formation du symptôme était autoplastique, c'est-à-dire qu'elle excluait l'Autre.

Et on voit bien comment, au contraire, pour Lacan, le symptôme est un processus social comme toutes les formations de l'inconscient, c'est-à-dire impensables sans relation à l'Autre. Et Lacan a rendu compte de la répétition précisément par l'automatisme de la chaîne signifiante au lieu de l'Autre.

Alors il ne faut pas croire que la perspective du caractère n'ait que des désavantages. Moi j'ai été séduit parfois par la sensibilité qu'ils démontrent par exemple à isoler le déclenchement des réactions caractérielles. Ils repèrent ça dans ce qui affecte le milieu du sujet, le changement dans le milieu libidinal, séparation, deuil, problème de mariage, changement de profession, variation de la condition sociale nous montent comment toutes les ruptures, toutes les anomalies qui peuvent survenir dans cet *Umvelt* se répercutent, sont reprises dans une répétition et donc ils décrivent des réactions, se heurter à des figures d'autorité, se sentir traité injustement, répéter les échecs amoureux. Ils sont fascinés par le fait que la névrose utilise la situation sociale, le lien social.

Alors il faut dire que quand on lit d'ailleurs ça, on se dit bon c'est bien ce qu'on raconte en analyse. Là, ils valorisent justement, ils se demandaient pourquoi on ne nous amène pas sur le divan un peu des perles à la Freud, des mots d'esprit, ça fuse, des actes manqués, des rêves qu'on va, non ! on amène des situations répétitives, on amène les occasions, les occasions de la vie névrotique, c'est-à-dire en général la répétition d'expériences négatives avec autrui : Je ne me suis pas fait comprendre, il m'a pas compris, il m'a pas traité comme il aurait dû, etc. On a, à travers toutes ces descriptions, mais qui pour eux avaient un caractère de nouveautés justement, de nouveauté

parce qu'ils disaient : nous faisons un autre recueil que le recueil de la *Science des rêves*, de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, c'est-à-dire qu'on fait la vraie psychopathologie de la vie quotidienne, qui n'est pas faite de perles admirables de tous les côtés mais qui est précisément cette mobilisation du lien social, cette mobilisation de l'Autre par la vie névrotique.

Autrement dit, c'est ça qui me parait essentiel, c'est que leur référence c'était cette délimitation de la névrose par le symptôme, c'est-à-dire le symptôme comme phénomène circonscrit, comme formation de l'inconscient et qu'ici ils se trouvent devant une infiltration totale de l'existence par la névrose et donc ils ont voulu, avec le caractère, l'appareiller dans une catégorie clinique spéciale.

Alors on voit ainsi que quelqu'un comme Glover, c'est pas mal quand il attribue justement aux réactions caractérielles un déficit du symbolique - on peut le traduire ainsi - puisqu'il dit ce sont des sujets qui, à la différence de purs névrosés, ne se suffisent pas d'autopunitions symboliques, il faut vraiment des autopunitions réelles qui leur soient infligées par des personnes de l'entourage, qui sans doute ont une signification symbolique, mais il dit : la punition n'est pas symbolique, il faut qu'elle soit effective dans la réalité extérieure et c'est d'ailleurs pourquoi il voit aux caractériels un lien avec le pervers.

Alors, on voit bien l'obstacle épistémologique qui est le leur : c'est qu'ils raisonnent vraiment selon la répartition de l'intérieur et de l'extérieur, c'est-à-dire cet obstacle que nous franchissons dès que nous apprenons le b-a-ba de Lacan, à savoir que le sujet surgit du signifiant dans l'Autre.

Donc d'emblée nous ne faisons plus ce partage, de l'intérieur et de l'extérieur. Mais eux oui, et donc il faut qu'ils élaborent le caractère comme à l'opposé du symptôme et on voit Freud faire tout, y compris dans le « Moi et le ça », pour ne pas laisser se fixer cette idée-là, à laquelle lui-même avait donné lieu.

Pourquoi cette popularité de ce concept de caractère ? C'est, évidemment parce qu'ils avaient, Freud avait bien dit, par exemple dans la disposition à la névrose obsessionnelle en 1913, que, tandis que le symptôme névrotique est caractérisé par le refoulement, l'échec du refoulement et le retour du refoulé, eh bien ce mécanisme est absent de la formation du caractère.

En quelque sorte, Freud, en effet, a ouvert la voie à dire que le caractère n'a pas la structure des formations de l'inconscient. Et, autant on peut dire qu'il a évidemment rapporté la formation du symptôme au symbole, il a, en quelque sorte, rapporté la formation du caractère directement à la pulsion et même directement à la zone érogène, comme par un court-circuit des labyrinthes du symbolique. Il suffit d'aller voir le résumé final des *Trois essais*, le paragraphe sur la sublimation, on peut lire ceci - c'est une définition du caractère : « le caractère - entre guillemets à l'époque encore - le caractère d'une personne est pour une part considérable, édifié sur le matériau des excitations sexuelles et se compose de pulsions qui ont été fixées depuis l'enfance, de constructions réalisées par le moyen de la sublimation, - dérivant toujours de la pulsion - et d'autres constructions utilisées pour arrêter les motions perverses. » Mais tout ça veut dire : de constructions qui ne sont pas du type symptomatique. C'est comme des sublimations, ce sont des formations réactionnaires mais ce ne sont pas des symptômes.

C'est déjà présent dans l'article de 1908. Freud, quand il a commencé à élaborer le caractère, il a donné l'idée d'une connexion directe, comme en court-circuit, entre le trait de caractère et une fonction corporelle, entre le caractère et même le comportement d'un organe. Et c'est ça qui a donné à

ce petit article de 1908, toute sa répercussion précisément, c'est dans les années vingt que c'est vraiment parti de façon splendide, c'est-à-dire, formidable de pouvoir dériver autant de conséquences, en ligne directe, à partir d'une zone érogène, de la zone érogène anale.

C'est ça qui a été le triomphe, il faut dire, de la caractérologie psychanalytique. Donnez-moi l'anus, je vous déduis le monde. (*rires*) Et là, il faut lire, l'article de Freud est là-dessus très délicat, mais il faut lire l'article d'Ernest Jones de 1918, que vraiment j'ai relu avec admiration ! « Anal érotic ? ? ? ». Vraiment on se dit : ça devait faire partie de la bibliothèque de Lacan.

Il le fait de façon extrêmement précise - je ne vais pas avoir le temps de vous faire la construction - de dériver, alors lui il prend ça, lisez le texte de Freud qui dix ans avant, fait ça avec beaucoup de délicatesse ; lui, il a l'idée de dériver directement les traits de caractère à partir de l'acte de défécation.

Et donc il analyse, si j'ose dire par le menu l'acte de déféquer et c'est l'*ultima ratio,* c'est la raison finale. D'ailleurs il dit : tous ces faits sont *ultimated derived from*. Il analyse et coupe ça d'une façon extrêmement précise, d'un côté l'acte lui-même, le produit, et il y toute une marqueterie extrêmement, précise, extrêmement délicate qui, évidemment, donne lieu à un immense codage anal de toute l'existence. On voit bien que, si tout peut prendre un sens sexuel, tout peut prendre un sens anal, mais à condition d'être bien classé à sa place. Ce qui laisse penser, justement il met tellement l'accent sur le goût du classement, il y met du sien si je puis dire avec cet article (*rires*).

C'est un article il faut dire, il n'y en a pas eu de mieux, parce que vraiment quand on lit celui d'Abraham, de 1921 « Complément à la théorie du caractère anal », c'est, en effet, des compléments parce qu'il utilise beaucoup l'article de Jones, il apporte quelques notions très précises et puis finalement Abraham a voulu faire aussi bien que Jones, cette fois-ci sur l'érotisme oral et il y a une analyse, un peu moins précise quand même chez Abraham, de l'acte, de la succion, ou également on dérive de l'acte de la succion, du recevoir dans la bouche, donner par la bouche, etc., on dérive toute une disposition, toute une position subjective et il faut bien voir, on rit un peu, mais ce sont des résultats de la psychanalyse, et ce sont des résultats qui ne sont pas invalidés par Lacan, enfin qui ne sont pas totalement invalidés par Lacan, sur lesquels on peut dire qu'au contraire Lacan s'appuie, sur cette notion d'une connexion directe de la zone érogène et du caractère, l'idée de base pulsionnelle du caractère - il faut distinguer d'ailleurs si l'origine se trouve dans les pulsions partielles ou dans les zones érogènes, Abraham fait bien la distinction, y a eu, c'est apparu comme une conquête de la psychanalyse. Cela dit, l'effort de Freud comme celui de Lacan, a été de marquer en quel sens le signifiant était impliqué à ce niveau.

Et puisque je vais devoir m'interrompre, il faut vous apercevoir que c'est justement toute cette littérature du caractère que Lacan sublime dans les derniers chapitres des *Formations de l'inconscient*, du Séminaire V.

Qu'est-ce qu'il décrit ? Il va jusqu'à faire, justement, des sortes de portraits caractérologiques de l'obsessionnel et de l'hystérique. Et il prend justement ça, comme il dit, au niveau de la conduite, de l'obsessionnel, ou au niveau de son style, comme il dit. Il recompose les petits mécanismes de la conduite, c'est-à-dire qu'il utilise et il déplace les résultats de l'investigation de Jones et d'Abraham, et précisément c'est dans le séminaire des *Formations de l'inconscient*, c'est-à-dire c'est justement au titre des formations de l'inconscient que Lacan décrit la conduite de l'obsessionnel et qu'il décrit finalement les traits de caractère.

Bon, eh bien je montrerais plus en détail la fois prochaine comment Lacan précisément utilise et déplace ??

Fin du Cours 8 de Jacques-Alain Miller

27 janvier 1999

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

neuvième séance du *Cours*

(mercredi 3 février 1999)

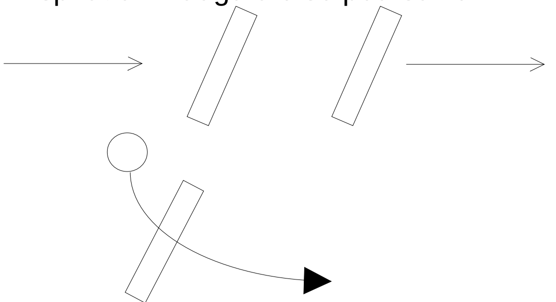
IX

Symptôme et caractère, je crois avoir fait ce qu'il fallait, avec l'insistance qu'il fallait, pour vous faire saisir la signification de cette opposition binaire dans l'histoire de la psychanalyse. C'est aussi bien l'occasion de nous demander ce que c'est que l'histoire de la psychanalyse en tant que nous-mêmes, ici, nous y avons notre part. L'histoire de la psychanalyse - c'est ce que je propose - c'est ce qui se transforme de la pratique inaugurée par Freud au contact de et dans son rapport à l'expérience du réel à quoi elle donne accès.

C'est une perspective que j'appelle l'expérience du réel et prendre cette perspective sur l'histoire de la psychanalyse nous donne un autre point de vue, un point de vue différent de celui que Lacan a élaboré et diffusé au début de son enseignement. J'ajoute qu'à mon avis, cet autre point de vue est congruent avec son dernier enseignement. Donc, à certains égards, je revisite avec vous l'histoire de la psychanalyse en me détachant de la prégnance de ce qui a été le départ de Lacan pour considérer cette histoire d'un point de vue qui peut s'étayer de son dernier enseignement.

Comment avons-nous été amenés à concevoir l'histoire de la psychanalyse à partir du premier enseignement de Lacan ? Cette marque a été si insistante qu'il faut un effort de détachement pour pouvoir la considérer autrement. Pour nous jusqu'alors, l'histoire de la psychanalyse nous la concevons comme marquée par une rupture, conditionnée par une rupture dont nous serions, avec Lacan, les réparateurs, marquée par une rupture, par une déviation essentielle que nous aurions à effacer, comme marquée par un abandon de l'esprit de Freud, même exactement par un reniement.

C'est un terme qu'il est arrivé à Lacan d'employer, en particulier dans son écrit de « La chose freudienne », un reniement, ce qui implique, ce qui comporte que l'histoire de la psychanalyse serait tachée d'une infidélité, d'un manquement à on ne sait qu'elle foi, par un déplacement du transfert, du sujet-supposé-savoir. Le vecteur qui serait porteur du mouvement psychanalytique aurait été, en un point, stoppé, se serait continué dévié par un oubli, par une méconnaissance et il aurait fallu attendre le redépart de Lacan dans son « Rapport de Rome » pour que l'inspiration inaugurale se poursuive.



Et même, cette déviation aurait été une inversion de l'orientation propre de l'expérience analytique. Voilà comment, jusqu'à présent nous avons conçu notre place et même notre mission dans la psychanalyse, comme de réaliser une inversion de l'inversion.

Et c'est ce qui a motivé ce que Lacan lui-même a appelé son mot d'ordre, à savoir l'énoncé du retour à Freud et nous sommes encore, jusqu'ici, à nous sentir portés par le retour à Freud, par rapport aux infidèles. C'est même sur cette conception que Lacan a fondé son École comme une reconquête du

champ freudien sur les infidèles et c'est ainsi qu'il peut écrire en 1955, dans sa chose freudienne, page 402 des *Écrits :* « Le mot d'ordre d'un retour à Freud signifie un renversement. »

Il m'a fallu déplacer cette bibliothèque que j'ai amenée devant vous, souvent de façon allusive aussi bien, pour m'avancer jusqu'à oser ébranler cette image si fascinante, si pleine de résonances et qui moi-même, d'ailleurs, m'a porté, avec un certain nombre de ma génération, dans le sillage de Lacan.

Eh bien c'est cette image que nous questionnons, que nous ébranlons, que nous mettons en doute, c'est simplement en tirant les conséquences du point d'arrivée de Lacan, la borne fixée par Lacan pour déterminer ce point d'inflexion, on peut même dire, puisqu'il s'agirait d'un renversement, ce point de rebroussement de l'histoire de la psychanalyse.

La borne fixée par Lacan, c'est la mort de Freud. Y a-t-il là quelque vénération incongrue ? Lacan pensait - il l'écrit - que la seule présence de Freud, de Freud vivant, écrivant, puisqu'il s'est fait connaître avant tout de ses élèves dans ses dernières années par ses écrits plutôt que par sa parole vive, préservait le sens premier de sa découverte et donc il fixe cette borne à la mort de Freud pour pouvoir dire qu'ensuite, après cette mort - je le cite – « la phase parcourue - disons jusqu'au « Rapport de Rome », jusqu'à « Fonction et champ de la parole et du langage » en 1953 - la phase parcourue dans le mouvement psychanalytique a été une antithèse de la phase précédente, de la phase première du mouvement psychanalytique. »

Et c'est ici, ce vecteur égaré, se situe la déviation américaine, l'*ego-psychology*, portée par Hartmann, flanqué de Lowenstein et Kriss. Et nous avons, moi, mes camarades, la Section clinique du Département de psychanalyse, nous nous sommes groupés derrière cette indication de Lacan et c'est ainsi que nous avons pensé notre propre pratique. C'est ici, précisément, que prend son sens l'anecdote que Lacan a popularisée et dont il signale expressément avoir reçu le récit de la bouche même de Jung. Freud arrivant avec lui sur le paquebot, en vue de la statue de la Liberté, pour les conférences qu'il avait à faire et disant : « ils ne savent pas que nous leur apportons la peste », eux, ils - les Américains.

Le commentaire de Lacan ne valide pas l'énoncé de Freud. Il y voit au contraire un témoignage de l'*ubris* de Freud, de la prétention excessive du héros qu'est Freud, il va chercher là les résonances du côté de la tragédie grecque, sa prétention excessive, immanquablement destinée à trouver sa sanction dans la vengeance des Dieux. C'est ça l'*ubris*, c'est l'excès, c'est le moment où se signale la transgression par le héros des limites qui sont imposées à son action ; les franchissant, il s'expose à un retour de destinée qui l'annulera, le réduira à son statut de déchet.

Voilà ce que Lacan entend dans l'énoncé de Freud qui concerne l'inconscience des autres, leur non savoir, ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient en invitant Freud et ses élèves. Et ce qu'il faut entendre, sous le signe du retour à Freud, c'est que bien plutôt, ce sont eux, les USA, qui apporteraient la peste à la psychanalyse. C'est ce que dit Lacan aussi clairement qu'il lui est donné de le formuler : « La *nemesis,* dit-il, n'a eu pour prendre au piège son auteur qu'à le prendre au mot de son mot, nous pourrions craindre qu'elle n'y ait joint un billet de retour de première classe ». Par quoi il ne faut pas simplement entendre que Freud est retourné à son point de départ, sinon que loin d'apporter la peste, il l'a reçue et que le mouvement psychanalytique a été infecté par la déviation américaine.

Et en effet, on a vu se déployer dans l'*ego psychology,* qui s'est affirmée en puissance dans le moment psychanalytique après 1945, à partir de

la revue consacrée à l'enfance par Anna Freud, flanquée de la triade que j'ai mentionnée tout à l'heure, on a vu s'affirmer sans doute, au grès de Lacan, la méconnaissance de l'inconscient, dont le terme même a été gommé, évacué, la méconnaissance du sujet de l'inconscient, confondu, sacrifié au moi, la promotion de l'objectivation de l'expérience, le discrédit des pouvoirs de la parole, etc.

Tout cela est vrai et pourtant, et pourtant ! Lacan a érigé, dans les années cinquante de ce siècle, une cible, la cible anti-américaine. Et l'érection de cette cible avait toute sa résonance politique dans les années cinquante, dans les années soixante, encore dans les années soixante dix et elle a convenu, elle s'est accordée avec ce qui a été - nous en avons encore des beaux restes - ce qu'on pourrait appeler le raidissement français en face de l'avancée de l'esprit américain.

Je laisse de côté cette dimension politique dont les jours épellent pour nous son avenir, son devenir. Quand on fera le bilan du siècle, on devra constater ce qui a été américain dans ce siècle, ce qui a historiquement progressé, gagné, au cours de ces années, qui nous lie et qui nous sépare de « Fonction et champ de la parole et du langage ».

Je m'en tiens à ce qui concerne le mouvement psychanalytique et, en m'appuyant sur le dernier enseignement de Lacan, je suis conduit à dire que l'érection de cette cible anti-américaine a été aussi un voile. Elle a voilé l'expérience du réel en cours dans la pratique de la psychanalyse et ce, bien avant la mort de Freud. Cette expérience du réel est justement celle qui avait conduit à la promotion du caractère dans l'expérience analytique. Ça, ça s'est fait Freud vivant et ça s'est fait Freud y répondant, Freud en tenant compte et, certes, pour tenter de rediriger l'intuition de ses élèves. Le sens du retour à Freud, promu par Lacan, c'était un retour au symptôme, c'était un retour à la première topique de Freud, un retour à l'inconscient et à ses formations.

Et ce retour, qui a mobilisé les ressources contemporaines, celles de la linguistique structurale, qui a fait résonner le terme de signifiant, qui a brodé l'expression de chaîne signifiante, qui a inclus dans la psychanalyse la métaphore et la métonymie, ce retour a été un retour à l'inconscient, à ses formations, aux premières œuvres inaugurales de Freud et a valu comme une novation, ce que nous devons, près de cinquante ans plus tard, enregistrer et que nous ne songeons pas à invalider. C'était justifié, oui, mille fois, mais en même temps, la promotion de ce retour à Freud a fait l'impasse sur le sens qu'a eu, bien avant la mort de Freud, comme je le disais, la promotion du caractère au détriment du symptôme.

La seconde topique de Freud, celle qu'en définitive Lacan n'a pas cessée de reprocher à l'inventeur de la psychanalyse, au découvreur de l'inconscient, la seconde topique de Freud, celle du ça, du moi et du surmoi, était pourtant une tentative de tenir compte de l'expérience du réel que traduisait chez les praticiens la promotion du caractère.

Cette expérience du réel, c'est ça qui conduisait par exemple un Fenichel, moqué par Lacan, mais aussi bien étudié par lui, à distinguer les névroses modernes des névroses classiques. C'est ce qui a émergé, cette différence, du classique et du moderne, dans les névroses, au tournant des années vingt, et sinon dans la réalité, du moins dans la compréhension qu'en ont eue les psychanalystes.

On a eu le sentiment qu'on avait touché aux névroses et Fenichel, précisément, implique dans ce déplacement des névroses classiques aux névroses modernes ce qui aurait pu changer de la pratique éducative, qui serait devenu précisément, au début du siècle, pourquoi pas à la faveur de la Première Guerre mondiale et de ses suites, une inconsistance de

la pratique éducative. On peut rire - ça n'est pas votre cas d'ailleurs - mais c'est un effort pour connecter l'Autre, ce que nous appelons l'Autre, le grand Autre et l'actualité de la civilisation.

Eh bien déjà, il avait senti que quelque chose s'était passé. La névrose classique, selon Fenichel, c'est celle où le symptôme fait son apparition comme une perturbation bien définie et donc au sein de ce qu'est un ordre, une ordonnance, le symptôme fait émergence comme une perturbation soudaine qui se manifeste par des actions ou par des impulsions remarquables par leur inadéquation à une ordonnance préalable.

0n voit bien qu'à cet égard, isoler le symptôme suppose qu'on prenne référence à une ordonnance mentale et à une ordonnance globale sur le fond de quoi se distingue, s'isole le symptôme. Cette ordonnance globale, par rapport à quoi le symptôme apparaît comme une perturbation locale, en 1945, dans son manuel, et il est très possible que le mot figure déjà dans l'édition première de 1932 en allemand que je n'ai pas pu consulter, Fenichel l'appelle la personnalité ; c'est par rapport à la personnalité que se détache, que s'enlève le symptôme.

Tandis que la névrose moderne, celle qui s'est imposée à l'expérience des analystes à partir des années vingt, elle mettait en évidence comme une malformation de la personnalité elle-même, au point qu'elle apparaisse tellement impliquée dans la maladie qu'on ne puisse tracer des frontières entre la personnalité et le symptôme. C'est ce que dit le manuel de Fenichel, que j'ai lu en anglais dans son édition de 1945 : *No borderline between personnality and symptom.* Ce qu'il fait passer là sous le nom de personnalité, c'est ce qu'on a appelé le caractère, c'est-à-dire le style habituel, le style ordinaire du comportement d'un sujet.

Oh ! la mort de Freud n'a pas grand-chose à faire là-dedans. Le mouvement psychanalytique a été porté de par sa logique propre, affrontant les contingences de ce que lui offrait l'histoire, de la névrose classique à la névrose moderne, du symptôme au caractère, aux troubles du caractère et de la personnalité. Et ça conduisait Fenichel, en effet, à dire en quarante cinq, terminant son manuel par la caractérologie psychanalytique, que celle-ci était la discipline la plus récente qui soit née de la psychanalyse.

Il faut faire un petit effort, là, pour se détacher de notre épopée psychanalytique avec sa rupture, sa grande déviation, son reniement, pour considérer, ne serait-ce qu'un instant, la perspective historique qui a été celle des praticiens, avant que la voix de Lacan ne se fasse entendre.

Quelle est leur perspective sur l'histoire de la psychanalyse, sur les modifications de la pratique analytique ? C'est la suivante : c'est que la psychanalyse a commencé par le symptôme, c'est-à-dire qu'elle a commencé par s'attacher à des phénomènes apparaissant comme étrangers au moi, des enclaves, des parasites, des dysfonctionnements toujours localisés ne cadrant pas avec le comportement habituel du sujet, le surprenant, le faisant souffrir et dont lui-même ait souhaité se débarrasser.

Et ensuite, la psychanalyse s'est élargie au caractère par la compréhension que l'inconscient n'était pas seulement présent, agissant, déterminant, sous un mode inhabituel, irruptif ou intrusif, mais que l'inconscient était là dans l'ordinaire, dans le quotidien, dans la manière habituelle d'aimer de haïr et d'agir.

Voilà ce qui a été vécu, ce qui a été pensé comme un élargissement de la psychanalyse, une extension, exactement, du symptôme à la conduite. Et ça, c'est la toile de fond sur laquelle Freud amène la fonction de la répétition, le sentiment inconscient de culpabilité, autant de concepts par lesquels il tente de saisir, de rendre compte justement de cet élargissement du symptôme à la conduite.

Et même si c'est très loin de moi l'idée de dédouaner l'*ego psychology,* mais enfin ça a été la base, la justification de l'*ego psychology.* Elle s'est proposée de tenir compte de ce déplacement, de se focaliser non pas sur le symptôme, trop étroit, étriqué, antédiluvien, mais de prendre en compte le trouble de la conduite comme telle et ses déterminants inconscients et c'est ça qui a fait émerger la seconde de topique de Freud, c'est ça qui a mis au premier plan la notion de personnalité. Lacan lui-même en a utilisé le concept, le formulant à sa manière dans sa thèse de psychiatrie des années trente, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* où il essaye de faire toute sa place à ce qu'il a saisit du sentiment inconscient de culpabilité promu par Freud et de la conduite d'autopunition.

Ça a duré bien sûr, cette référence à la personnalité. Le professeur Lagache, en 1958, a procédé à une relecture du « Moi et le ça » de Freud sous le titre « Psychanalyse et structure de la personnalité » et c'est d'ailleurs, si on se souvient de ce texte, essentiellement parce qu'il s'est attiré une remarque de Lacan qui figure dans ses *Écrits* page six cent quarante sept et suivantes. Mais le mot de personnalité, qui est là glissé dans le texte et qui, bien sûr dans un contexte français a toutes les résonances du personnalisme, mais il a son point d'origine dans ce que les praticiens ont conçu comme un élargissement du point de vue de la psychanalyse, au-delà de symptôme.

Donc, on peut dire que la personnalité, c'est quand même l'autre nom du caractère dans la mesure où ce qui est visé là, c'est la totalité de la conduite, l'idée de pouvoir rendre compte, à partir d'un ensemble réduit de déterminants, de l'ensemble d'une conduite. Évidemment, c'est à l'autre extrême de la discrétion du symptôme, c'est-à-dire de son caractère limité et énumérable. Donc bien avant, nous sommes là bien avant la mort de Freud et l'accent s'était déplacé du symptôme et du refoulement vers le caractère et la défense. Les Américains n'y étaient pour rien, ça s'est fait alors qu'ils étaient bien loin d'avoir pris la primauté qui a été la leur après la Deuxième Guerre mondiale, alors qu'ils comptaient pour du beurre dans le mouvement psychanalytique, tout ça s'est fabriqué en Europe Centrale.

Ce qui s'est fabriqué, c'est précisément, après l'essor premier de la psychanalyse, son essor initial, en raison d'un achoppement de la pratique, pas d'une infidélité, pas d'un reniement, d'un achoppement de la pratique sur cette extension et sur ce qui a émergé, dans l'expérience, de l'enracinement du caractère dans la défense.

Alors qu'est-ce qu'on a appelé défense ? Qu'est-ce qui fait la différence ici, de la défense et du refoulement ? Pourquoi est-ce qu'on s'est déplacé du refoulement à la défense, voire à ses mécanismes ? On s'est déplacé à la défense parce que la défense, c'était le concept qu'offrait le vocabulaire freudien concernant le rapport à la pulsion, c'est-à-dire à la jouissance. Et on voit ainsi les praticiens favoriser la défense au dépends du refoulement, parce que ce qui émerge dans leur expérience du réel, c'est la prévalence du rapport à la jouissance.

Alors évidemment ça a suivit son cours qui n'a pas forcement été le meilleur et donc ça a donné tout son éclat au retour à Freud de Lacan qui a été un retour à la première topique, inconscient, préconscient, conscient, un retour qui a été centré sur le refoulement et c'est ça que nous déversent les premiers séminaires de Lacan, le retour au refoulement, un retour visant essentiellement le symptôme et rethéorisant l'ensemble de l'expérience psychanalytique à partir du symptôme comme retour du refoulé et on peut dire aussi bien, dans le même fil, assurant la promotion de la vérité comme cause, et c'est ainsi, c'est dans son écrit « La chose freudienne »,

sous-titre *Sens d'un retour à Freud en psychanalyse* que Lacan écrit sa prosopopée de la vérité. La prosopopée de la vérité, en termes techniques, ça veut dire priorité au refoulement sur la défense. Bien entendu, cette admirable prosopopée a beaucoup d'autres résonances, elle fait vibrer l'ensemble des grandes œuvres littéraires, mais en termes techniques, en termes là où nous sommes à devoir opérer dans la psychanalyse, ça donne la priorité au refoulement sur la défense.

La caractérologie psychanalytique, antérieure à l'*ego psychology* et qui lui a donné son assise, elle, elle s'est appuyée sur la seconde topique de Freud au contraire et elle s'est centrée sur la défense et elle n'a pas visé le symptôme, elle a visé le caractère et la personnalité et elle a promu comme cause la satisfaction pulsionnelle et pas la vérité, elle a promu la jouissance comme cause.

Et c'est pourquoi, à partir du dernier enseignement de Lacan, nous pouvons la considérer aujourd'hui d'une autre façon et peut-être rétablir dans le cours de l'histoire de la psychanalyse un autre point de vue, peut être plus sensible à une certaine continuité, au labeur des praticiens, à leurs impasses certainement, mais dans d'autres termes que ceux de reniement ou de discrédit.

Alors le fondement, l'origine de la caractérologie psychanalytique a été l'article de Freud de 1908 que j'ai mentionné déjà, « Erotisme anal et caractère ». Ces quelques pages introduisent une connexion sensationnelle parce que directe entre la personnalité et la jouissance. J'emploie là deux termes qui ne figurent pas comme tels dans le texte, mais c'est quand même ça que ça nous dit aujourd'hui, une connexion directe de la personnalité et de la jouissance. C'est-à-dire que Freud - là ce sont ses termes - met en rapport, en relation, il n'arrive pas à une déduction, il le reconnaît, mais il met en rapport un ensemble de traits de caractère et le comportement d'un organe corporel.

Ce qu'il appelle organe *Verhalten* c'est vraiment le comportement, la conduite, l'attitude. C'est comme si l'organe rassemblait sur lui-même toutes ces propriétés les plus élevées de la personnalité. C'est un article qui a retentit dans toute l'histoire de la psychanalyse parce qu'il a inauguré ce que je pourrais appeler le privilège de l'anal dans la psychanalyse.

On n'a jamais fait aussi bien que les études sur l'anal. Les psychanalystes se sont vraiment lancés dans cette carrière avec un goût, avec une science devant lesquels on doit rendre les armes. Rien de tout ce qui a été écrit sur l'oral n'atteint le sublime de ce qui a été conçu sur l'anal. C'est mon avis, mais Fenichel dont le manuel, quand même, comporte plus de mille six cent références à des articles analytiques, on n'a quand même jamais fait mieux, son bilan n'est pas loin de celui que je tire : vraiment le solide, concernant la jouissance pulsionnelle dans la psychanalyse, ça concerne l'anal.

Et d'ailleurs Fenichel lui-même, notons-le en passant, il y a vu - c'est un gauchiste Fenichel, il a eu un certain nombre de problèmes à s'installer aux Etats-Unis, il complotait un petit peu comme ça, en douce - Fenichel d'ailleurs, en 1938, a écrit un article sur « La pulsion à amasser de la richesse », un article anticapitaliste, on peut le dire, qui visait précisément à montrer comment la civilisation contemporaine, marquée par le capitalisme, trouvait son ancrage dans l'érotisme anal et comment cette civilisation mettait spécialement à l'affiche le caractère anal. Prenons ça comme un article précurseur : aujourd'hui, on ne peut pas ouvrir un magazine et un journal sans que ça s'étale et qu'on doive être au courant de comment se transfèrent et s'accommodent les richesses, comment ça se fusionne et comment ça s'amasse dans des quantités qui étaient jusqu'alors absolument inédites.

Donc l'anal, Fenichel ne le méconnaissait pas, est un phénomène de civilisation et il avait perçu, au début du siècle tout de même, que c'était dans cette voie que l'on était engagé.

On peut dire que l'oral n'a jamais donné lieu à des études aussi claires et d'ailleurs le caractère oral, selon ceux qui l'ont étudié dans ces termes, n'apparaît jamais tout à fait déterminé, précis, alors que l'anal, indiscutablement, me semble-t-il, fournit le modèle de la corrélation entre personnalité et jouissance.

Alors comment Freud a procédé ? Il a sélectionné un ensemble de traits de caractère, la triade célèbre : être ordonné, être parcimonieux, être obstiné, têtu, il a montré que ces trois traits de caractère se trouvaient fréquemment liés les uns avec les autres, chez le même sujet, et il les a rapportés au corps, à une fonction corporelle, à ce qu'il a pensé saisir d'un érotisme anal exceptionnellement prononcé chez les sujets démontrant cette triade de traits de caractère.

Démontrant, l'article est rapide, que dans leur enfance ils s'adonnaient spécialement à la rétention des fèces, à la constipation, etc., et ça lui a suffit pour ce qui a été un aperçu – ça n'est pas un traité, c'est un aperçu - qui l'a conduit à affirmer que ces trois traits de caractère étaient des sublimations de l'érotisme anal. C'est-à-dire qu'il a rapporté la configuration d'une personnalité à une jouissance - pour le traduire dans le langage que nous utilisons - à une jouissance anale, reliée à la zone hétérogène anale.

Freud a fait ça d'ailleurs très modestement, en disant que cette connexion, il ne pouvait pas dire quand il en avait eu l'idée, c'était un moment où c'était apparu dans sa comprenette et que ça n'était pas parfaitement clair pour lui.

Et on peut dire que c'est là tout de même qu'est le point d'origine de l'*ego psychology*, parce que l'*ego psychology*, si on veut la considérer d'une façon un peu plus favorable que ce que Lacan en a stigmatisé quand il s'y est intéressé au début de son enseignement, l'*ego psychology*, elle avait affaire avec ce qu'elle cernait comme l'ego dont elle faisait une instance se rapportant à l'érotisme primaire, se rapportant à la jouissance dans ses différentes modalités et pour eux, pour la triade new-yorkaise importée d'Europe centrale, ils essayaient de saisir sous le nom d'ego l'instance organisant les pulsions, ayant à faire avec les exigences de la jouissance et permettant à certaines pulsions de s'exprimer directement et imposant à d'autres de s'altérer, de se sublimer, les exposant à des formations réactionnelles, etc.

Autrement dit l'*ego psychology*, son bon côté, si au moins on la considère à partir de son point d'origine, c'est qu'elle a tenté d'aborder les attitudes de l'ego en rapport avec les exigences pulsionnelles. Alors, évidemment, elle a donné de ça une version éducative, elle a court-circuité toutes les formations de l'inconscient pour cette confrontation et certainement tout ce que Lacan lui reproche reste valide. Il n'empêche qu'elle a eu à son point d'origine une orientation vers la jouissance, c'est-à-dire elle a eu la notion de la pulsion comme conditionnant l'attitude subjective.

Si on voulait être complet, il faudrait passer par ce que Freud formule des zones érogènes dans les *Trois essais…*, en 1905 et puis de ce qu'il complète en 1915, du rôle qu'il donne à l'anal, à l'oral, à l'urétral, à l'organe génital comme zone érogène dû aux soins de l'Autre avant même son instrumentation dans la relation sexuelle, Freud déjà signale que dans le voyeurisme et l'exhibitionnisme, l'œil correspond à une zone érogène, ce dont nous retrouverons bien plus tard l'écho dans le *Séminaire XI* de Lacan, quand il consacrera à la schize de l'œil et du regard quatre leçons qui appartiennent au registre de la pulsion, Freud y ajoute encore la peau comme zone érogène éminente quand il s'agit

de la douleur et de la cruauté, donc il faut comprendre du sadisme et du masochisme, il va faire même de la peau la zone érogène par excellence, et il faudrait aussi souligner ce qui est déjà mentionné par Freud en 1915, que la satisfaction est comme connectée, comme dans un rapport étroit, essentiel, avec la répétition de la satisfaction. Et donc, dès lors que Freud essaye de cerner la satisfaction pulsionnelle, il la lie aussitôt avec la répétition.

Déjà - je ne m'attarde pas sur le détail de ce texte - on trouve quand même en 1915, je le signale, l'esquisse d'une description assez précise, assez physique de la relation à l'objet anal, où Freud indique, en tout cas, que le contenu des intestins, des intestins à vider, peut valoir, peut anticiper sur la valeur de l'acte sexuel et surtout où il indique, reprenant les thèmes de son article de 1908, que le contenu des intestins est susceptible de prendre d'autres significations. Le plus important, c'est qu'il introduit bien là le terme de signification : le cadeau, le bébé, la rétention peut comporter une signification, une valeur auto-érotique, et l'objet anal peut être pris dans des pratiques scatologiques, ce qu'il appelle des cérémonies secrètes, dont nous avons dans certains cas qu'il a donnés des exemples et qu'on trouve aussi dans la « psychopathia sexualis ».

Freud, je le rappelle, développera cette variation de significations de l'objet anal dans son article de 1917, sur la transmutation des significations dans l'érotisme anal - je le cite inexactement - qu'il m'était arrivé il y a quelques années de commenter dans le détail.

C'est à partir de là qu'on trouve, en effet, les articles classiques auxquels j'ai fais référence la dernière fois, de Jones en 1918 sur l'érotisme anal, d'Abraham sur l'érotisme anal en 1924, c'est-à-dire qui, dans la veine de Freud, s'attachent à préciser en détail ce dont il s'agit dans l'anus et dans la bouche comme zone érogène. Ils nous donnent à leur façon, dans ces articles, et il y en aura d'autres par la suite, une illustration de la structure et du fonctionnement de la zone érogène comme telle.

Alors j'ai dit que cela faisait partie de la bibliothèque de Lacan. En effet, Lacan s'est emparé des descriptions devenues classiques de la structure et du fonctionnement des zones érogènes. Il n'a pas du tout écarté ça, il a pu s'en moquer, pour le ton objectivant de l'ensemble, mais cette moquerie ne l'a jamais empêché de verser au compte de l'expérience analytique les descriptions très détaillées qui ont pu être données de la structure et du fonctionnement des zones érogènes.

On peut dire que Lacan l'a reprise, cette description, il l'a resignifiée, il l'a théorisée sur de nouvelles bases. Il a procédé, premièrement, à la subjectivation du rapport à la jouissance et deuxièmement, à la signifiantisation de la pulsion. Arrêtons-nous un moment sur ses deux points.

D'abord la subjectivation. En effet, Lacan a introduit le sujet dans les descriptions qui ont été faites du rapport à la jouissance, et par quel biais, quel est le biais qui s'est offert de lui-même ? C'est le biais de la signification. Le terme figure dans Freud, à ce propos, et il est impliqué aussi bien chez Jones que chez Abraham et chez les autres. Jones montre que l'acte et le produit de la défécation peuvent prendre des significations diverses, il montre ça dans le fil de Freud. Qu'est-ce que Lacan a ajouté là ? Il a ajouté ceci que ces significations sont à rapporter au sujet en tant que sujet de la parole, pour autant que la parole confère un sens à tout ce qui sont les fonctions organiques de l'individu.

Et donc il a pu s'emparer de ces descriptions en les versant au compte du sujet de la parole. C'est-à-dire que chaque fois qu'il a eu, dans son premier enseignement, à aborder le thème du rapport à la jouissance et précisément

du rapport à l'objet oral, à l'objet anal, il s'est agit pour lui de montrer que le rapport à l'objet était subjectivé, c'est à dire que le fait essentiel était qu'il avait une signification ou plutôt des significations variables. Et on peut dire que la subjectivation, chez Lacan, du rapport à la jouissance, se démontre toujours en fonction de la varité, c'est le néologisme que Lacan introduit dans son dernier enseignement pour exprimer en un mot les variations de la vérité. Eh bien chaque fois qu'on isole un fait de varité, on démontre par là même la subjectivation du phénomène.

Alors c'est ce que Lacan accomplit et qui est si essentiel, je l'ai déjà souligné [*coupure du courant*], dans la seconde partie du premier chapitre de « Fonction et champ de la parole et du langage ».

[Là ça me pose un petit problème !] Est-ce qu'on m'entend au fond ? – oui ! ! – au fond ? écoutez je vais continuer dans le noir, ça vous rendra plus difficile de prendre des notes, c'est pas essentiel.

Cette seconde partie, on peut dire qu'elle accomplit cette subjectivation du rapport à la jouissance dont la littérature analytique a fait un de ses fleurons. C'est ce qui conduit Lacan à dire que le stade objectal est, en fait, ce qu'il appelle dans son langage d'alors un stigmate historique, c'est-à-dire une marque subjective, une implication subjective. C'est ce que vous trouverez pages 261, 262, des *Ecrits* où Lacan se réfère à ce qui a pu s'inscrire comme page de honte ou page de gloire. Il me semble que sa référence est évidemment à l'érotisme anal, et que, évidemment, ? ? ces renvois à texte, c'est-à-dire qu'il fait partie, fait participer le soi-disant stade d'une geste, d'une épopée, le fait entrer dans l'ordre du signifiant.

Alors honte ou gloire, ces deux termes, en terme freudien, sont des formations réactionnelles qui peuvent être, en effet, positives ou négatives. La honte, c'est la honte d'une défécation imprévue, mal à propos, et qui démontre l'absence de contrôle du sujet sur son corps, le contrôle étant une valeur éminente du caractère anal. La gloire, en revanche, on peut penser qu'elle se réfère à la résistance, solitaire, à l'exigence d'autrui, en particulier à l'exigence de produire les fèces et qu'il s'agit là de la valeur héroïque du *seul contre tous* qui trouve là son point d'ancrage, modeste, du sujet sur le pot. *(rires)* D'ailleurs [*il parait que tout le quartier est plongé dans l'obscurité, il y a une coupure dans le quartier*] - je fais finir le développement - d'ailleurs la page de gloire est écrite en particulier à ce propos dans un petit acte tout à fait savoureux de Courteline, si je ne me trompe, qui s'appelle « On purge bébé » où d'ailleurs l'érotisme oral et l'érotisme sont mêlés puisqu'il s'agit de la prise d'huile de ricin, pour obtenir l'effet désiré et on voit en effet bébé, résistant à la purge, mobiliser autour de lui l'affolement de la famille et y compris mettre en valeur les difficultés d'ordre sexuel qui peuvent partager ses géniteurs.

Alors je comptait là entrer dans le détail du texte de Lacan - dans l'obscurité, oui ! ? - je l'ai fait, ? ? sur le texte, Lacan évoque - il m'est arrivé de le commenter mais trop rapidement - il évoque exactement la page de honte qu'on oublie ou qu'on annule, où la page de gloire qui oblige - il m'est arrivé de commenter ça - qui oblige, qui constitue une référence pour le sujet du fait qu'ayant tenu tête à ceux qui veulent obtenir de lui, enfin qu'il passe à l'acte [*la lumière se rétablit*] – parfait – ils se sent tenu, dans le reste de son existence, d'être à la hauteur de la résistance anal.

Donc il m'est arrivé de lire ça, il m'est arrivé de le commenter mais en fait, qu'est-ce que ça signifie, vraiment, ces notations de Lacan, page qu'on oublie, qu'on annule, qui oblige, quel est la ? on peut se le représenter, on peut l'illustrer, mais de quoi s'agit-il ?

Ça signifie précisément que Lacan veut penser le rapport à l'objet

pulsionnel sur le modèle du refoulé. C'est ça qui passe dans cette petite description. En effet il dit : « cette page est oubliée mais elle se rappelle dans les actes ». C'est dire qu'ici, il veut impliquer le retour du refoulé dans le rapport à la jouissance pulsionnelle.

Annulation, deuxièmement. Ce qui est annulé s'oppose à ce qui se dit ailleurs, dit-il. Ça a pour but de montrer que ce qui ne se dit pas de ce dont on a honte est tout de même pris dans une articulation binaire avec ce qui se dit par ailleurs, c'est-à-dire met en valeur l'économie de déplacement où est pris le rapport à l'objet.

Et enfin troisièmement, ce qui est glorifié est précisément par là même symbolisé et ce symbole de gloire contraint le sujet à s'égaler au mirage de sa toute-puissance.

La subjectivation du rapport à la jouissance chez Lacan a pour résultat de lui permettre de formuler qu'il n'y a pas de maturation instinctuelle organique mais qu'il y a - dans son vocabulaire de l'époque – histoire, c'est-à-dire succession de significations, varité. Alors évidemment on voit que ce que Lacan a appelé histoire dans son premier enseignement, c'est ce qu'il appellera varité dans son dernier enseignement. Ce qu'il appelait histoire, c'était la succession totalisée dans une histoire, c'était la totalisation, l'unification de la varité et donc Lacan assume ce qui s'est accumulé dans l'histoire de la psychanalyse de descriptions du rapport à la jouissance, mais ce qui a été jusqu'à lui pensé comme stade du développement devient période de l'histoire, c'est-à-dire phase significative.

Et donc la subjectivation fait basculer tout ce qui s'est élaboré de la succession des phases du développement vers la succession ou l'existence de phases significatives.

Deuxièmement, après la subjectivation, la signifiantisation. La signifiantisation de la pulsion qui est la grande opération de Lacan que vous voyez en pleine exercice d'ailleurs dans le *Séminaire V*, vraiment ça s'accomplit sous nos yeux, où on voit Lacan retrouver la structure de la métonymie dans le fonctionnement de la pulsion. C'est-à-dire que ce qui chez Freud apparaît comme une certaine séquence de significations, fèces, argent, enfant, etc., cette séquence est mise en valeur par Lacan comme faite de signifiant. Et donc, là on voit Lacan glisser à réduire l'objet à un signifiant. C'est-à-dire que l'identité de l'objet pulsionnel, on peut dire sa substance, son être de jouissance, est en quelque sorte - dans le *Séminaire V* on assiste à ça – vaporisé par le signifiant.

Donc c'est une opération saisissante et en effet de désubstantialisation, alors que, de la façon maladroite, pesante, qui était la leur, les auteurs, s'affrontaient à la résistance d'une jouissance. Et chez Lacan – et pas à tort bien entendu - on voit cette résistance du réel de la jouissance vaporisée par le signifiant.

Alors la signifiantisation de l'objet, liée à la zone érogène, s'accomplit chez Lacan d'une façon très précise et très identifiée : ça s'opère par l'accent mis sur la demande. Et il faut dire que c'est tout à fait saisissant quand on a lu Jones et Abraham, Jones quand il s'occupe de l'objet anal et Abraham le reprend également, évidemment, à partir de Lacan, on s'aperçoit que la demande est partout présente dans le rapport à l'objet anal. Quand il s'agit de conserver le plus longtemps possible l'objet anal, qu'il s'agit d'en garder le contrôle, etc., à chaque fois, les auteurs sont amenés à signaler que le sujet est affronté à des demandes qu'il repousse ou que, par formation réactionnelle, il se montre excessivement docile à ces injonctions. Mais si vous relisez ces textes, vous voyez, ici et là, figurer ce terme de demande. Et quand il s'agit de l'érotisme oral, il y a aussi très présent la demande faite à l'Autre de donner l'objet qui satisfait.

Eh bien on peut dire que la construction que Lacan présente dans

le *Séminaire V* et qui se trouve reflétée dans son écrit de « La direction de la cure », distingue, comme telle, la demande et inscrit le rapport à la jouissance pulsionnelle dans la prévalence donnée à la demande. C'est ça l'opération à laquelle on assiste dans les *Formations de l'inconscient* et Lacan fait de la prévalence donnée à la demande un trait qui distingue entre tous le névrosé.

Le fait de mettre l'accent, dans la description qui avait été donnée du rapport à l'objet anal et à l'objet oral, sur la demande, ce que fait Lacan dans le *Séminaire V*, c'est justement ce qui lui permet de décrire la conduite de l'obsessionnel au titre des formations de inconscient. C'est ça qui lui permet de traiter des petits mécanismes - comme il s'exprime - de la conduite de l'obsessionnel.

Et en mettant en relief la fonction de la demande, il met en évidence que le rapport à l'objet est pris foncièrement dans la relation à l'Autre (avec un grand A), que ce n'est pas un tête à tête avec l'objet. Qu'est-ce qui avait fasciné les analystes jusqu'alors ? C'était ce tête à tête avec l'objet pulsionnel. C'était la contemplation de l'excrément par l'obsessionnel, origine de toutes les méditations. Ce qu'ajoute Lacan, c'est qu'il y a, et c'est ça la démonstration qu'il fait dans le *Séminaire V*, toujours en tiers l'Autre, celui qui demande l'objet, celui à qui on le demande, celui qui le refuse au sujet ou le sujet qui le refuse, l'Autre qui permet, l'Autre qui enregistre. Et ainsi, vous trouvez une caractérologie de l'obsessionnel dans le *Séminaire V*, c'est-à-dire une description de la personnalité, comme dit Lacan la conduite de l'obsessionnel, là nous sommes au-delà du symptôme mais cette conduite est présentée à partir de la demande c'est-à-dire en tant que structurée comme un symptôme dans le rapport à l'Autre.

C'est ce qui fait que le surmoi apparaît chez Lacan être le nom freudien de l'exigence de la demande inconsciente. Ce qui est frappant, c'est que Lacan distingue, de ce fait, spécialement comme action de l'obsessionnel l'exploit, l'exploit qui doit être enregistré par l'Autre, mais dans l'exploit, il n'isole pas l'*ubris* de l'obsessionnel, il n'isole pas que la jouissance est précisément dans le aller au delà de la moyenne et on peut la lire aussi bien donc, cette caractérologie lacanienne, comme un évitement du plus-de-jouir qui est pourtant présent dans l'excès inscrit dans l'exploit.

Alors disons – je vais finir là-dessus – que Lacan conceptualise dans son premier enseignement, dont témoigne le *Séminaire V,* la pulsion à partir de la demande, que par là il la fait entrer dans les mécanismes signifiants, mais que, de ce fait, il laisse de côté la jouissance, ce que Freud appelait et distinguait comme le gain de *Lust*, le *Lustgewinn* dont Lacan, seulement plus tard, saura faire le plus-de-jouir.

Eh bien j'achève pour aujourd'hui là-dessus et je poursuis la semaine prochaine.

Fin du cours de Jacques-Alain Miller
du 3 février 1999.

(*Cours IX*)

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

dixième séance du *Cours*

(mercredi 10 février 1999)

X

Je me suis dit qu'il fallait que je vous remercie tout de même de m'accompagner dans cette trajectoire quelque peu aride à travers une littérature qui est certainement en voie d'être oubliée. Et je me suis dit aussi que si vous le faisiez, c'est sans doute que vous me faisiez confiance, qu'il ne s'agissait pas seulement d'une visite touristique, érudite, mais que nous nous intéressions à ce qui s'était, pour les analystes, produit comme surprise, comme difficulté, comme butée, comme rencontre, disons-nous avec un réel, il y a de ça bien longtemps, parce que c'était de nature à nous aider, à nous appuyer dans ce que nous avons aujourd'hui à faire, c'est-à-dire dans notre pratique d'analyste aujourd'hui et qui nous demande, aussi bien, de faire un effort qui n'est pas sans rapport avec celui-là pour reconceptualiser ce dont il s'agit pour nous dans la pratique, de la même façon que, jadis, les analystes avaient dû se faire avec les moyens du bord, à passer d'un statut à un autre de la névrose.

Et puis le terme du caractère a une autre pertinence encore, c'est qu'il a été après tout la façon la plus proche dont les analystes ont tenté de conceptualiser, de répondre par un concept à ce qu'ils approchaient comme l'incidence du corps sur l'inconscient, au moins l'articulation de l'inconscient et du corps.

Et en effet, bien plus que le symptôme, le concept du caractère leur est apparu donner l'appareil propre à penser l'incidence de la satisfaction pulsionnelle enracinée dans le corps sur l'ensemble de la personnalité. Et le souci de l'articulation de l'inconscient et du corps est resté présent tout au long de l'enseignement de Lacan et on peut dire que c'est même le moteur le plus éminent de ce qui a fait sa question et ses incessantes réponses renouvelées.

Voilà au moins la ligne directrice que je suis aujourd'hui et donc que je vous livre pour commencer.

Donc les analystes, les praticiens, qui suivaient Freud, qui s'inscrivaient dans son sillage, ont vécu, ont exprimé, ont élaboré le passage de la névrose d'un régime historique à un autre et que l'un d'entre eux, que j'ai cité la dernière fois, a formulé comme le passage de la névrose classique à la névrose moderne.

Ce passage, ce franchissement, ce franchissement clinique, je dis clinique parce qu'ils ont crû l'expérimenter comme une mutation de l'objet auquel ils avaient affaire, est connoté par le binaire du symptôme et du caractère. Et si l'on voulait être classique, en l'occurrence, on devrait compléter toujours la perspective symptomatologique par la perspective caractérologique. Et pourtant nous ne le faisons pas, quand nous suivons Lacan, parce que précisément, il a ébranlé, il a subvertit les fondements mêmes de ce binaire.

Néanmoins, ce binaire n'est pas sans une valeur heuristique et il est bien-fondé dans la phénoménologie. Le symptôme, au sens strict, est une émergence, une irruption, une formation toujours localisée, identifiable, non seulement par le thérapeute, mais isolée comme tel par le sujet, quand il s'agit du symptôme analytique et, au moins, après le départ de son élaboration, dans l'analyse, une formation sentie comme étrangère,

comme constituant une enclave. Et Freud ne cesse pas de décrire ainsi le symptôme proprement dit.

Qu'en est-il du caractère ? Disons que c'est le concept où s'est traduit, pour les analystes, l'extension de la névrose à la vie toute entière du sujet. Il s'agit là d'un changement de perspective qui est allé du symptôme isolé, faisant fracas, à la notion qu'une vie entière pouvait être gouvernée par un ordre, une commande, proprement névrotique et à l'insu même du sujet, d'où les pratiques de forçage qui ont commencé alors à fleurir et dont le fleuron est précisément l'analyse caractérielle de Reich qui a marqué tous les analystes de l'époque, qui s'y rapportent tous, la plupart, enfin l'ensemble, pour s'en démarquer, mais ce qu'il a élaboré reste comme le témoignage le plus prégnant de ce franchissement.

Alors la vie toute entière névrotique, la vie névrotique ? C'était rapporter à la névrose, voire à la psychose, les modes habituels de réaction du sujet aux événements, aux modifications de son entourage et de son environnement et disons à son existant. Et autant le symptôme était cerné comme toujours partiel, autant le caractère, dans son usage des années vingt, des années trente, était étendu toujours à une totalité, à la cohérence d'un ensemble qu'on a pu qualifier de personnalité.

Je résume là ce que j'ai amené par morceaux, appuyé sur suffisamment de références et j'ajoute que ce franchissement s'est répercuté dans l'œuvre de Freud lui-même. Il s'y est traduit par l'abandon de la première topique au bénéfice de la seconde, celle qu'il a exposée en 1923, dans le « Moi et le ça » et qui marque certainement un point d'inflexion, sinon de l'œuvre de Freud du moins de la réflexion menée dans le mouvement psychanalytique et qui a trouvé dans le « Moi et le ça » comme un fondement renouvelé de la psychanalyse, l'autorisation de rejeter dans les antécédents de Freud son œuvre antérieure et de recommencer à penser la pratique à partir de cet ouvrage.

Et la façon dont nous avons disposé nos petits concepts, cette année, nous permet de dire très simplement que la première topique de Freud était faite pour rendre compte du symptôme, tandis que la seconde se place en quelque sorte au-delà du symptôme.

La tripartition du ça, du moi, du surmoi, est faite pour penser la névrose au-delà du symptôme, pour penser la vie névrotique. Et c'est le sens, à mon avis, qu'il convient de donner à la phrase, que j'ai déjà citée, par laquelle Freud entame le second chapitre du « Moi et le ça », chapitre qui porte le même titre que le livre *Le moi et le ça* et qui contient le fameux schéma que Lacan ne cessera pas de critiquer et même de moquer. Il l'appelle dans les *Écrits* page 669 *l'œuf-à-l'œil* et il le qualifie d'imprudente figuration de la part de Freud.

Imprudente certainement parce qu'elle a, selon lui, autorisé les analystes à hantifier les trois instances distinguées par Freud. À vrai dire, le texte de Freud y porte lui-même quand il présente les trois personnages que constitueraient ces instances ; le moi assiégé par les exigences des deux autres et tentant de tracer sa voie.

Ce schéma du chapitre deux du « Moi et le ça » sera encore l'objet des sarcasmes de Lacan dans le dernier de ses Séminaires, je veux dire la toute dernière de ses leçons, celle qu'il a donnée, par extraordinaire, dans la ville de Caracas, en 1980, et qui a été la dernière fois où il a prit la parole en public. Il a consacré une bonne partie de cette leçon à ce schéma de Freud, du chapitre deux du « Moi et le ça » comme si ça avait été là, vraiment si je puis dire, l'unique objet de son ressentiment, à l'égard de Freud, au moins ce qui concentrait ce qui lui avait donné lieu et place pour énoncer concernant la psychanalyse.

La première phrase de ce chapitre qui contient le schéma maudit est la suivante – « la recherche pathologique,

dit Freud, a trop exclusivement dirigé notre intérêt sur le refoulé ». En somme, nous sommes plus à même de lire cette phrase, après le petit parcours que j'ai pu faire. Que faut-il entendre par recherche pathologique ? Celle qui nous aurait détournés de l'essentiel, qui serait là rétablit dans ce chapitre deux.

À mon avis, appuyé sur le petit parcours, ça veut dire que la psychanalyse a commencé par le symptôme, c'est-à-dire par ce qui s'est présenté évidemment comme une manifestation pathologique et que depuis lors, elle a été amenée à s'étendre au-delà du pathologique, dire jusqu'à l'existentiel et éventuellement jusqu'à considérer que l'existentiel même, votre façon de vivre, de penser, d'aimer, de haïr, jouir, pouvaient être entrer dans un concept élargi du pathologique. Mais le mot pathologique là, déjà défaille à embrasser ce qui mérite sans doute d'être placé au niveau même d'une destinée. Voilà je crois, sans forcer, la valeur à donner à cette remarque de Freud.

Et ce que Freud appelle le moi n'est pas autre chose que cet au-delà du symptôme. En effet qu'est-ce que le moi ? C'est un concept, celui de ce qui serait l'organisation cohérente des processus psychiques à quoi Freud attribue la propriété de commander l'accès au monde extérieur, la motivité, comme elle contrôle le monde intérieur, une instance qui exercerait la censure du rêve comme elle instaurerait les refoulements. Et c'est dans cette veine qu'on a pu, en effet, parler de la fonction synthétique du moi, en suivant certaines indications, certains paragraphes de Freud, sans forcement percevoir l'économie de l'ensemble théorique où il amenait ce concept du moi.

Dans la topique du symptôme, le moi est un terme opposé à celui du refoulement, en même temps qu'il est son moteur ou sa cause et cela implique, cela suppose - mot qu'il faut peut-être préférer parce que ça n'est pas nécessairement explicité - que dans cette topique du symptôme, le moi se tient comme à l'extérieur de l'inconscient, comme à l'extérieur de l'inconscient refoulé qu'il peuple des représentations, voire des motions pulsionnelles qu'il exclut de l'organisation cohérente qu'il représente et qu'il protége.

Dans la topique du symptôme, le moi figure une instance dont je crois qu'on peut dire qu'elle est extérieure à ce qui est inconscient et précisément qui surplombe le refoulé, qui l'organise, qui le distribue, par sa puissance d'exclusion. Et c'est pourquoi, dans la topique du symptôme, l'accent est mis sur ceci que la conscience se rattache au moi, la conscience est attribuée au moi. Et c'est là que l'ouvrage de Freud le « Moi et le ça » accomplit un franchissement, qui accompagne l'extension du symptôme au caractère.

C'est–à-dire qu'on peut dire que c'est parallèle, que Freud suit, dans son propre mouvement, mais encore dont les traits sont encore agrandis, durcis, par les élaborations de ses élèves. Il suit l'extension qui va du symptôme au caractère, qui va de ses manifestations localisées jusqu'à englober l'existence comme telle.

Et il me semble que, parallèlement, ce qu'il accomplit dans le « Moi et le ça », c'est une extension théorique qui le conduit à mettre en évidence que dans le moi lui-même, loin que le moi soit extérieur au refoulement comme le comporte la première topique, dans le moi lui-même il y a quelque chose qui se comporte comme le refoulé c'est-à-dire que dans le moi lui-même, il y a quelque chose qui est inconscient.

Voilà donc la lecture différente de celle que j'avais pu faire jadis, où j'étais dans les rails où nous conduisait le premier Lacan. La lecture que je fais ici, c'est que l'extension du symptôme au caractère est élaborée par Freud comme une extension du domaine de l'inconscient, comme une extension de l'inconscient jusqu'à englober le moi. C'est la traduction en termes théoriques de Freud de ce avec quoi se débattent

les analystes de l'époque, une extension du domaine de l'inconscient jusqu'à y inclure le moi et les ressorts les plus constants de la personnalité.

Lacan l'avait signalé, à ce titre, si vous reprenez les *Écrits* page 668, où Lacan expose que Freud introduit sa théorie des rapports du moi au ça pour affirmer expressément - je le cite - que les effets de l'inconscient étendent leur empire sur le moi lui-même.

Évidemment c'est donner un accent tout à fait opposé qui a celui qui a retentit pour les élèves de Freud qui y ont vu au contraire, qui ont vu dans le mouvement même qui conduisait Freud à accentuer la dépendance du moi par rapport à des ressorts inconscients, une invitation à conquérir l'autonomie du moi. Ils ont lu ce qui dans Freud s'expose comme la mise en évidence de la dépendance inconsciente du moi, ils l'ont lu en s'appuyant en effet sur certaines phrases, sur un certain montage, comme une invitation faite au moi à conquérir son autonomie. Ils ont traduit dépendance en autonomie.

Alors que le mouvement même de la recherche de Freud, de l'élaboration de Freud, allait au contraire à l'extension de l'inconscient jusqu'à inclure le moi.

Et donc, comme dit Lacan, s'il a fait ça c'est pour étendre le champ de notre ignorance, non de notre savoir, de rendre finalement plus opaque, plus problématique, ce qui est notre façon coutumière de vivre, d'agir et de penser. Chez Freud, on peut dire que l'inconscient du moi, le moi inconscient, s'est ainsi ajouté à ce qu'il avait exploré jusqu'alors en tant que l'inconscient refoulé par le moi.

Cet inconscient du moi, quand il l'introduit à sa façon, qui est toujours insinuante, en définitive douce, appuyée sur quelques notations empiriques et qui très rapidement se resserrent dans des affirmations théoriques tranchées, cet inconscient du moi, quand il l'introduit, lui apparaît dans l'expérience même de la cure sous l'aspect de la résistance et je peux vous lire le passage même où il le fait, c'est page 228 d'une édition en français que j'ai, qui est une édition de la petite bibliothèque Payot, dont je ne sais pas d'ailleurs si elle est encore distribuée : « Nous observons, dit-il, pendant l'analyse, que le malade rencontre des difficultés lorsque nous lui assignons certaines taches. Ses associations s'arrêtent quand elles ont à s'approcher du refoulé. Nous lui disons alors qu'il est dominé par une résistance, mais il n'en sait rien et il ne sait ni la nommer, ni l'indiquer. Comme cette résistance part certainement de son moi et appartient à celui-ci, nous nous retrouvons devant une situation imprévue : nous avons trouvé dans le moi lui-même quelque chose qui est inconscient ».

Voilà la pointe du raisonnement de Freud. Il répond théoriquement à l'expérience de la résistance, en élargissant le domaine de l'inconscient jusqu'à y inclure le moi et ce seul déplacement, à ses yeux, invalide sa première topique. On peut dire aussi que la critique, donc, que ça comporte, voire l'abandon de la première topique, représente une dévalorisation, chez lui, de la qualité être conscient, qui etait une qualité éminente de sa première topique, puisque ça en constituait un des registres. D'où la notion, que l'instance à quoi rapportait la conscience, c'est-à-dire l'organisation cohérente qui exclut par refoulement, est elle-même, au moins pour une part inconsciente.

Donc, chez Freud, l'extension de l'enclave à l'existence est traduite par une extension de l'inconscient même. C'est tout le sens qu'il faut donner à la proposition : le moi aussi peut être inconscient. Elle prend toute sa valeur si on la réfère à la notion que le refoulement dans la première topique était au contraire le moteur du refoulement. De ce fait, Freud est conduit à problématiser la relation du moi à la perception interne, de ses propres affects, de ses propres pensées, et donc, l'autorise, enfin par cette brèche, cette brèche qui est

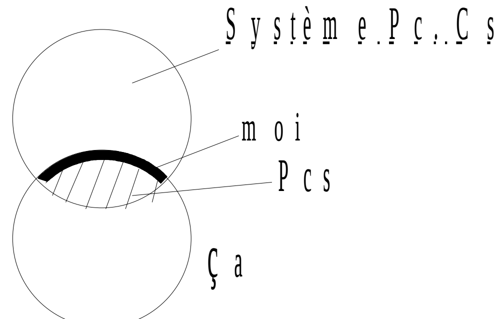
ouverte par ce fait de la résistance inconsciente, l'autorise à y situer par exemple les faits de compulsion, de répétition qui sont précisément mis en évidence par ses élèves au titre du caractère. Le moi, à partir du moment où on admet une inconscience du moi, alors il peut être inconscient de la compulsion qu'il subit, peut être inconscient d'une douleur, il peut être inconscient de divers sentiments dont le fameux sentiment inconscient de culpabilité qui apparaît comme une contradiction *in abjecto* si on ne le replace pas dans le franchissement freudien que constitue cette extension du domaine de l'inconscient jusqu'à inclure le moi.

Et on peut dire que c'est à cette extension que Freud a été conduit par le fait de prendre au sérieux les données traitées, rassemblées, sous le nom de caractère. Et c'est même, on peut le dire, à partir du chapitre du caractère qu'il est conduit à la notion du ça, empruntée à Groddeck, comme on le sait. C'est une notion qui nomme le fait que le moi est passif, qu'il est commandé, qu'il est en quelque sorte programmé. Groddeck dit et Freud le reprend, qu'il est vécu, le moi est vécu par des forces inconscientes et au départ le rapport du moi et du ça, c'est essentiellement l'accent mis sur la passivité du moi à l'endroit d'une instance qui l'englobe, qui le commande, et par rapport à quoi il est passif. C'est essentiellement cette notion d'une dépendance du moi par rapport à une instance anonyme qui vit le moi.

Freud est par là conduit, c'est le geste inaugural du moi et le ça, présente comme une mécanique, le geste inaugural dans toute sa fraîcheur, consiste à plonger le moi dans le ça, ce moi de surplomb, ce moi opérateur des refoulements, se retrouve plongé dans le ça comme instance psychique inconsciente et c'est ce qui conduit Freud à réduire le moi à une simple différenciation du çà, dû à l'incidence du monde extérieur, à travers le système perception conscience et, pour s'approcher encore plus, à travers le système préconscient.

À cet égard, tout l'accent est mis sur une réduction de l'autonomie du moi qui n'apparaît plus que comme une différenciation secondaire par rapport à l'anonymat du ça. D'où la définition que Freud donne du moi alors : « le moi, *dit-il,* est la partie du ça qui a été modifiée sous l'influence directe du monde extérieur par l'intermédiaire du système de perception conscience ». Il y ajoute, sans s'étendre et sans schématiser, un second facteur de différenciation, le corps propre et avant tout sa surface.

À le relire, ce schéma justifie qu'on procède à une reschématisation d'inspiration lacanienne, l'horrible schéma, essayons de le rendre un peu moins horrible, au départ le ça et le moi pensé comme une différenciation du ça sous l'effet du système perception conscience et on pourrait même trouver si l'on veut à loger sur cette limite, ici, le préconscient, pour obtenir non pas le schéma complet mais au moins ses traits principaux.



Voilà ce qu'accomplit Freud et ce qui est la réponse à la nouvelle clinique qui s'impose. Il répond à la nouvelle clinique, celle donc qui est élaborée au chapitre du caractère, il faut d'autant moins en douter que tout le début du chapitre III est consacré au concept du caractère, à une reformulation sensationnelle du concept du caractère, il répond, Freud répond donc à la nouvelle clinique par une extension de l'inconscient. Et cette extension de l'inconscient, elle consiste à dire, et c'est la valeur qu'il faut donner à la

phrase, que le moi est une partie du ça, donc pas du tout autonome.

Et c'est seulement la première extension à laquelle Freud procède. Une extension et d'ailleurs, sauf erreur de ma part, dans ce chapitre II il n'est même pas vraiment question des pulsions, concernant le ça, il est question des passions en général par rapport à quoi - on sent bien que c'est une première approche - il attribue au moi les qualités de raison et de bon sens.

Disons que la première extension, il y a donc une extension de l'inconscient mais on peut dire que la première extension, c'est une extension passionnelle ou une extension pulsionnelle, on peut anticiper sur le développement de l'ouvrager.

Et puis, et là Freud ne l'inscrit pas sur son schéma, il y a une seconde extension, qu'on peut appeler l'extension morale et qui entre très profondément dans les propriétés attribuées au moi, qui rentre et qui, d'une certaine façon, soustrait à l'autonomie du moi ce qui paraissait des propriétés intrinsèques de son instance.

C'est-à-dire que Freud ajoute à ce schéma et il passe au chapitre III pour ça, il n'essaye pas de le schématiser, que l'autocritique et la conscience morale sont aussi inconscientes. Donc là, c'est une extension de l'inconscient qui soustrait au moi des propriétés tout à fait fondamentales, sont inconscientes et produisent en tant qu'inconscientes les effets les plus importants. Cette seconde extension, c'est l'extension du surmoi que, dans ce livre, Freud assimile à l'idéal du moi. Et cette extension s'accomplit par le biais de l'identification dont Freud donne là une théorie essentielle pour sa conception du caractère.

Alors - je ne vais pas entrer dans le détail du texte - l'inconscient du moi se présente en définitive, à la suite de cette double extension à quoi procède Freud, comme ayant deux sources essentielles, d'un côté cet inconscient du moi s'enracine dans le ça et en définitive s'enracine dans la pulsion, et l'inconscient du moi s'enracine dans le surmoi, c'est-à-dire dans l'identification.

Ces deux termes s'imposent à la lecture du « Moi et le ça », les deux termes qui sont en quelque sorte placés en regard l'un de l'autre, le terme de la pulsion et le terme de l'identification.

Le concept de l'identification, c'est même essentiellement par là que Freud rendra compte du caractère, qu'il élabore d'une façon subtile en s'appuyant sur un texte de lui-même, qu'il élabore comme – je le dis avant de clore cette introduction – comme une transformation de la libido du ça en configuration du moi.

C'est une réponse plus précise que celle du caractère, c'est-à-dire que par l'identification, il essaye de rendre compte du problème qu'il avait posé dès son article de 1908 sur l'érotisme anal, c'est-à-dire le rapport entre le caractère et le comportement d'organe. C'est cette problématique qu'on retrouve dans le « Moi et le ça », comme une articulation entre la libido et les transformations, les inflexions, les traits de caractère dont le moi sera marqué à partir de cet enracinement libidinal.

Le concept d'identification vient à cette place, c'est l'appareil théorique qui permet de sortir la notion de trait de caractère de son approximation et qui donne une réponse à la question de savoir comment on passe de la pulsion à la personnalité. Comment on passe, dans des termes de Lacan, de la jouissance au signifiant et au sujet. Eh bien cette réponse, elle est articulée par Freud dans les premières pages du chapitre III, du « Moi et le ça » et c'est un chapitre qui aura toute sa descendance dans l'histoire de la psychanalyse.

Je vous ai peut-être rendu assez intéressante la lecture déjà recuite du « Moi et le ça » pour que vous ayez maintenant envie de savoir comment Freud fait. Mais, vous me permettrez là, d'abord de vous inviter à y aller voir, je

ne crois pas que j'aurai le temps d'y revenir avant la fin de cette séance, et je voudrais, si vous voulez bien, me déporter maintenant du côté de Lacan.

Du côté de Lacan pour, précisément à partir de la perspective, là, que j'introduis, que j'essaye de construire, de cette extension de l'inconscient qui a été rendue nécessaire par les phénomènes groupés au chapitre du caractère.

Eh bien dans cette perspective, à mon avis, il s'est agit pour Lacan aussi bien de penser l'extension de l'inconscient. Mais précisément c'est un fait qu'il ne s'est pas appuyé sur le schématisme freudien. C'est un fait qu'il a retranscrit certainement le ça et le surmoi, à sa façon, mais qu'il n'a pas, comme on dit, importé telle quelle la tripartition freudienne, et que même il a insisté sur le fait qu'elle constituait une imprudente figuration et que pour saisir quelle était l'inspiration propre de Freud, il fallait beaucoup mieux avoir affaire avec la première topique.

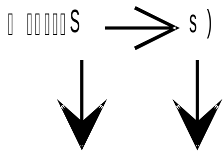
Eh bien, il me semble que l'inspiration de Lacan à ce sujet ou sa solution, et l'enjeu qui est joué déjà, qui est décidé d'emblée au départ de son enseignement, a été de penser l'extension de l'inconscient sans renoncer à la structure du symptôme alors qu'en effet, la seconde topique peut passer comme une façon d'éluder, de remettre en cause, la structure du symptôme tel que Freud avait pu l'approcher au départ. Disons que l'enseignement de Lacan a donné au symptôme, a reconnu au symptôme une structure qui permettait de penser son extension à l'ensemble de l'existence. Et donc, là où les analystes avaient façonné, avaient été pris dans l'opposition du symptôme et du caractère, là même où Freud avait dû valider quelque chose de ce malaise, de cette difficulté, de cette rencontre avec le réel, en apportant une nouvelle topique pour en rendre compte, au contraire Lacan d'emblée a structuré le symptôme d'une façon qui permet d'inclure aussi bien l'ensemble de l'existence, qui permet donc d'inclure les faits de caractère et donc qui permet d'élargir le symptôme à tout ce qu'on peut nommer la destinée humaine.

Alors, la structure du symptôme, quelle est cette structure reconnue au symptôme qui a permis justement de déjouer l'obligation de ce franchissement et de ce binaire ? C'est que Lacan a reconnu au symptôme une structure identique à la structure du langage, et de plus, identique à la structure de la communication. En reconnaissant au symptôme cette structure, on peut dire que, sans couture, on y a vu que du feu, il a précisément surmonté ce qui s'était présenté comme une contradiction et comme la nécessité d'un remaniement, dans le cours de l'histoire de l'analyse.

Alors, dire que la structure du symptôme était identique à la structure du langage, ça comportait qu'il fallait aborder le symptôme comme réparti entre signifiant et signifié et plus précisément, aborder le symptôme comme étant la relation d'une signification à la structure signifiante qui le détermine. Autrement dit, aborder le symptôme à partir de la position déterminante du signifiant par rapport au signifié donc en tenant compte de la prévalence de la dominance du signifiant sur la signification.

$$\Sigma : (S \longrightarrow s)$$

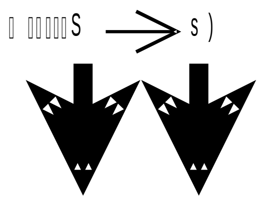
Mais évidemment, ce point de départ élémentaire a connu chez Lacan une double extension qui l'a mis en mesure d'inclure bien plus que le symptôme localisé.



D'abord une extension au niveau du signifiant, du pauvre signifiant saussurien qui s'est vu par Lacan élargit jusqu'à la notion de l'ordre symbolique. Il faut dire que Lévi-

Strauss, là, avait frayé la voie, et au-delà, il a élargit le signifiant jusqu'à inclure ce qu'il a pu appeler le discours universel concret, c'est-à-dire tout ce qui se dit, tout ce qui peut se dire, tout ce qui s'énonce à un moment donné entre guillemets de l'histoire.

Donc, il a procédé à une énorme extension du signifiant, jusqu'à inclure l'ordre symbolique et le discours universel. Et puis il a procédé, de même, à une énorme extension du signifié, bien au-delà du symptôme stricto sensu, jusqu'à englober ce qu'il a pu appeler les significations de notre destinée, exactement les significations les plus lourdes à porter de notre destinée.



Il faut voir la valeur de ce mot de destiné quand Lacan ici l'utilise. C'est utilisé dans l'idée, avec cette structure de rendre compte de la totalité de l'existence de Monsieur X, situé à un moment donné du discours universel concret, pris dans l'ordre symbolique et fléchissant sous le poids de ces significations si lourdes à porter de la destinée. Autrement dit, à partir d'une considération, d'une étude du rêve, du lapsus, du mot d'esprit, Lacan élargit la structure du symptôme jusqu'au point où elle apparaît capable d'englober l'ensemble d'une destinée.

On peut dire que cette double extension, qui paraît parfois sous la plume de Lacan un rien romantique, l'ordre symbolique, quand Lévy-Strauss recompose la structure de telle tribu et la façon dont elle répartit ses totems, ses peintures, ses habitations, on peut avoir l'idée, enfin précisément l'ordre symbolique est plus palpable quand il s'agit des structures élémentaires et Lévy-Strauss n'a pas prétendu aller au-delà des structures élémentaires concernant la parenté par exemple, c'est bien plus évident que quand il s'agit des structures complexes. Et donc parler de l'ordre symbolique quand il s'agit des structures complexes, on peut dire que c'est un peu un acte de foi et ça fait l'impasse sur la possibilité que cet ordre symbolique ne soit pas si cohérent que ça.

Bien sûr Lacan par après s'en est aperçu et c'est pourquoi il a dit un jour dans son séminaire que son signifiant de grand A barré qui veut dire l'ordre symbolique n'est pas si ordonné que ça. L'ordre symbolique c'est la garantie que nous avons de l'incohérence du soi-disant ordre symbolique. Mais pour étendre la structure du symptôme à ce englober le caractère, il faut procéder d'une façon ou d'une autre à cette double extension du signifiant et du signifié.

Et on peut dire que c'est résumer l'intention de Lacan, ici, et résumer dans ce qu'il nous a appris à manier, finalement dans le concept de chaîne signifiante, dans les premiers pas de son enseignement, parce qu'il nous a présenté une chaîne signifiante et l'exemple qui reste dans les mémoires est celui de « La Lettre volée » par exemple, comme ce qui programme un destin. Ce qui ne programme pas seulement un symptôme, la chaîne signifiante, elle programme en tout exercice un destin, c'est-à-dire l'existence qui se présente organisée par ce qu'on appelle caractère ou personnalité.

Et on peut dire que ce que Lacan a appelé la chaîne signifiante, précisément, donnait son support au discours de l'Autre et que justement l'inconscient comme discours de l'Autre, c'est-à-dire comme chaîne signifiante, était fait pour rendre compte à la fois du symptôme et du caractère. Il y a un exemple que je peux rappeler, qui se trouve page 448 des *Écrits* et qui dit bien comment Lacan abordait la question, et d'emblée étendait en définitive la détermination signifiante, jusqu'à lui donner l'extension maximale. Il l'étendait bien au-delà d'un symptôme

déterminé, il pouvait l'étendre jusqu'à un destin tout entier et donc réaliser l'extension de l'inconscient sans perdre la base donnée par la structure signifiante du symptôme.

Alors l'exemple qu'il donne, on peut supposer que c'est de sa pratique, l'exemple d'une gifle, donc, c'est un geste, c'est un acte, c'est en même temps bien découpé, ça fait son effet quand ça se produit, et dont il dit : la voilà qui se répercute, qui se reproduit à travers plusieurs générations. On imagine le sujet, à un moment, recevant ou donnant une claque, et se remémorant que cette gifle a déjà eu une fonction dans la geste familiale qui a pu lui être contée.

C'est l'exemple que Lacan prend, en disant au départ cette gifle a pu n'être qu'une violence passionnelle et au fur et à mesure qu'elle se transmet à travers les générations, et on le suppose racontée, elle prend fonction de signifiant. Voilà la signifiantisation à l'œuvre, elle se répète, dit-il, dans des scénarios compulsifs où elle devient de plus en plus énigmatique et alors le sujet, on le suppose, peut se trouver dans tel épisode émettre cette gifle d'une façon incongrue, alors qu'elle est le retour de cette gifle signifiantisée qui a été élaboré à travers une histoire qui précède même son apparition. Et ainsi, c'est au moins ce que figure Lacan, le même canevas se retrouve transformé, mais avec toujours les mêmes figures en jeu, le giflant, le giflé, qui sont aussi stéréotypés que les cartes du tarot.

Et Lacan va jusqu'à en déduire que ce geste signifiantisé détermine - c'est son expression - les choix d'objets décisifs pour la destinée du sujet. Là revient le mot destinée et ça traduit cet effort pour faire le pont entre le symptôme et le caractère, entre le symptôme et l'ensemble de la personnalité et Lacan ne recule pas à mettre l'accent sur la contingence de tel phénomène et il l'assume, si je puis dire, au compte de l'inconscient, il parle de l'extraordinaire contingence des accidents qui donnent à l'inconscient sa véritable figure.

Ce serait même le propre du signifiant que d'imprimer dans l'inconscient cette contingence qui devient nécessité, c'est-à-dire qui ensuite ne cesse plus de continuer de s'écrire à travers la vie du sujet. Elle transite à travers lui et, pour reprendre le terme de Groddeck pour le ça, qui vit le moi, on peut dire là que le sujet est en quelque sorte vécu par la détermination signifiante nécessaire.

Donc Lacan, là, assume la fonction de, comme le propre de l'inconscient et donc de ce que doit cerner l'expérience analytique, cerner ce qu'il appelle les causes minimes - c'est très joli ça, les causes minimes - en effet ça traduit quelque chose qui se rencontre dans l'analyse, pour l'analyste et pour le patient par-là même ne pas reculer devant, attribuer à des causes minimes signifiantes des effets énormes, ne pas reculer devant la disproportion de la cause et de l'effet. L'inconscient, ça traduit ça, ce qu'on appelle l'inconscient on peut dire c'est là, cette disproportion même de la cause et de l'effet.

Et c'est d'ailleurs ce qui conduisait Lacan bien plus tard à dire de l'interprétation qu'une interprétation dont on comprend les effets qu'elle a eus n'est pas une interprétation analytique. Loin d'être une proposition obscurantiste, c'est une proposition qui cerne cette disproportion de la cause et de l'effet.

Et Lacan évoque à ce propos la gravité bouffie propre aux prêteurs. Le prêteur, dont l'analyste devrait se garder, le prêteur dont il s'agit ça n'est pas celui qui vous prête quelque chose, c'est le *praetor* romain, je suppose, celui qui reste dans les mémoires à cause de la proposition *de minimis non cura praetor*, le prêteur ne s'occupe pas des choses minimes. C'est une phrase latine et je suppose que Lacan, ayant dit cause minime, renvoie à cette proposition et donc invite l'analyste à ne pas se bouffir d'importance comme le *praetor* qui ne s'occupe que des

maximis, des grandes choses, mais de savoir au contraire que c'est dans la cause minime que gît le ressort même de son action.

Un peu du même ordre, voilà le rôle, là, qui vient de la pratique, le rôle d'un chien à travers des générations et puis qui arrive jusqu'à une femme qui s'interroge de façon pathétique sur la fidélité inexplicable qui la lie à un homme. Et puis qui retrouve, justement, ce qu'a pu être ce blason du chien, ce chien blasonné dans son histoire et qui retrouve simplement que, petite fille à la fin du repas, elle jouait le chien auprès de son père. Et il y a là comme l'indication d'une position tout à fait initiale qui, en effet, continue de déterminer la façon d'assumer les significations les plus lourdes à porter de sa destinée.

Autrement dit là, l'idée de Lacan, à partir de la détermination signifiante, c'est qu'on peut parfaitement étendre le registre de l'inconscient tout en conservant la détermination signifiante qui fait le ressort même de l'apparition du symptôme et donc ne pas reculer devant mettre en évidence un signifiant déterminant. C'est ce que Lacan traduisait, à peu près à l'époque de son *Séminaire IV*, en disant : « chacun de nous est attaché à un lambeau de discours plus vivant que sa vie même ».

Eh bien on peut dire que, d'une certaine façon, pour Lacan l'expérience analytique consiste à détacher, à retrouver, à formuler et à assumer ce qu'il a une fois appelé le lambeau de discours. Je le cite : « faute d'avoir pu le proférer par la gorge, chacun de nous est condamné à s'en faire l'alphabet vivant, pour en tracer la ligne fatale ». Eh bien disons que cette formule, c'est la transcription lacanienne de tout ce qui a fait la problématique du caractère. Je ne crois pas qu'elle inclue en fait tous ces phénomènes, mais elle essaye de recouvrir l'ensemble de ce dont il s'agissait et de ramener, donc, de reconnaître à l'existence elle-même la structure signifiante du symptôme.

Une démonstration pourrait être faite parallèlement, en considérant la structure du symptôme comme identique à la structure de la communication, c'est-à-dire qui situe le symptôme comme signification signifiée de l'Autre par rapport à un Autre qui est signifiant mais qui est structure et qui est aussi l'Autre de l'intersubjectivité ou au moins l'Autre en tant que la communication mobilise un partenaire.

Et ainsi, alors que les analystes, quand ils se sont intéressés au caractère, ont vu brusquement surgir la foule des partenaires du sujet, les Autres de son entourage, de son environnement avec lesquels il était pris dans un certain nombre de labyrinthes, de dédales et de difficultés et comme si on avait éventré la bulle qui enserrerait le sujet avec son symptôme, chez Lacan, on peut dire que le grand Autre est déjà inclus dans son concept même du symptôme.

Il est inclus parce que non seulement il attribue au symptôme la structure du langage, il lui attribue très précisément, aussi, la structure de la communication et donc l'Autre est déjà là. Les formations de l'inconscient énumérées par Freud, il les a d'emblée pensées sur le modèle du mot d'esprit, c'est-à-dire d'emblée comme un processus social.

Et donc c'est pourquoi Lacan a comme couturé de façon invisible ce qui a été la grande déchirure, de l'histoire de l'analyse. C'est pourquoi, chez Lacan, le symptôme est toujours inscrit dans une conduite et on peut même dire, qu'au début de son enseignement, là où il est le plus proche de cette problématique que pourtant il déplace de façon invisible, la névrose lacanienne, elle se concrétise toujours dans une conduite du sujet et c'est pourquoi on trouve chez Lacan, sous des formes diverses, ces portraits de l'hystérique ou de l'obsessionnel qui montrent d'emblée qu'il ne réduit pas la névrose à son abord symptomatique mais bien que la névrose se concrétise au niveau de la conduite. Et même, on

peut dire que la destinée se laisse saisir comme une conduite.

Donc ça vous rendra peut-être attentif au moment où justement ce terme de conduite surgit dans la parole ou sous la plume de Lacan.

Alors, par exemple, il m'est arrivé, jadis, de faire un sort à ce que j'appelais la clinique des questions, c'est-à-dire je m'appuyais sur ce que dit Lacan, que le signifiant arrache le sujet à toute immanence vitale, qu'il l'arrache à sa vie comme elle est, il l'arrache au données du réel, et le signifiant lui permet d'en faire question, de faire question de ce qui est facticité, c'est-à-dire de ce qui est donné de fait. Et en particulier, les deux questions que Lacan distinguaient comme étant des questions princeps de la névrose, celles qui supposent justement que le sujet soit arraché à l'évidence de sa vie, qu'il n'y soit pas immanent, qu'il n'y soit pas inclus comme à son insu mais qu'il puisse prendre une distance pour la questionner, les deux questions majeures que Lacan distinguait c'était *pourquoi suis-je ?* où l'existence même du sujet lui apparaît comme contingente. On peut même dire en quoi suis-je ? c'est-à-dire suis-je vivant ou mort. Deuxième question *pourquoi suis-je de ce sexe-ci et non point d'un autre ?* D'un côté la contingence de l'existence, de l'autre côté la contingence du sexe, et, à partir de ces deux questions, Lacan pouvait dire que la névrose obsessionnelle c'est une tentative de réponse à la première question et que l'hystérie est une tentative de réponse à la seconde.

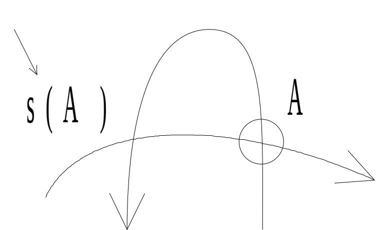
Et donc Lacan présentait les structures névrotiques comme des sortes de réponse à ces questions et des réponses qui, précisément, se concrétisent dans des conduites. C'est ça, à l'époque, qui ne m'avait pas frappé - enfin, en tout cas je ne lui avais pas donné pas le sens d'aujourd'hui – Lacan pouvait dire « elle se concrétise dans une conduite du sujet qui en est la pantomime ». Pantomime semble aller au-delà de la structure du langage, alors que le mutisme de la pantomime, n'empêche pas que le langage y soit aussi bien déterminant.

Le point essentiel, c'est ce qui vient après, dit Lacan « ces réponses, n'ont pas un moindre titre à cette qualité de pensée formée et articulée que Freud décerne à ses formations de l'inconscient plus courtes que sont le symptôme, le rêve, et le lapsus ».

Ça veut dire que l'ensemble d'une conduite névrotique est aussi bien formation de l'inconscient que le symptôme, le rêve et le lapsus. Que l'ensemble de ce qui est agit par le sujet et qu'ont repéré les théoriciens du caractère, ces répétitions de l'échec, ces répétitions de catastrophes, ces heurts avec les proches, ces rebellions constantes, fracassantes, ces émergences en pointe qui s'achèvent dans le désastre, etc., et qui rythment la vie d'un sujet, ces conduites, au moins c'est la position de Lacan, ces conduites, dans leur architecture, sont aussi articulées que les formations de l'inconscient comme le symptôme, le rêve et le lapsus.

Il distingue ça simplement comme des formations de l'inconscient plus courtes, plus ramassées et il fait de la conduite ou d'une destinée, d'une existence, une formation de l'inconscient plus longue, tout simplement, mais qui répond à la même structure.

Et on peut aller jusqu'à dire que le graphe de Lacan, celui dont on peut suivre la construction dans le *Séminaire V*, le graphe du désir, il nous donne en quelque sorte la première topique de Freud et la seconde en une seule, ou plutôt il s'inscrit ce graphe en troisième par rapport à ces deux topiques, mais il essaye de surclasser, de surplomber l'opposition qui, quand même, a justifié Freud de rejeter sa première topique.



Évidemment, c'est une topique d'une autre sorte mais qui se veut valable pour rendre compte du symptôme aussi bien que de ce qui a parasité l'élaboration analytique sous le nom de caractère.

Et c'est pourquoi le séminaire des « Formations de la l'inconscient » - et ce n'est pas un rajout secondaire - inclut la description des conduites de l'hystérique et de l'obsessionnel dont Lacan rend compte à partir de ce graphe comme de formations de l'inconscient plus longues.

Alors j'ai dit que le point essentiel, dans la transformation lacanienne du caractère, c'est que Lacan parvenait à impliquer l'Autre, le grand Autre, dans la pulsion et donc à enlever à la pulsion freudienne toute apparence qu'elle pourrait avoir d'être un phénomène d'immanence vitale.

Pour le faire, pour faire descendre le grand Autre, je puis dire, jusqu'à la pulsion, il lui faut simplement mettre en valeur ce qui figure déjà aussi bien dans les descriptions que Jones a données du caractère anal que Abraham du caractère oral. C'est-à-dire il suffit de lire Jones pour voir qu'en définitive, loin d'être quoique ce soit qui serait brut, qui serait naturel, qui serait au niveau du besoin, la pulsion dont il s'agit et dont il veut montrer qu'elle est déterminante pour le caractère, la personnalité du sujet, en fait, loin qu'on ait là rien de naturel on peut dire que, aidé par Lacan, on s'aperçoit qu'il met en valeur que la demande de l'Autre domine tout ce qui est du rapport à l'objet anal. Et que c'est par rapport à la demande de l'Autre que se pose cet acte de défécation que Jones étudie par le menu et d'ailleurs qu'il structure par une opposition signifiante binaire comme acte de garder, acte de lâcher. Déjà il donne, Jones qui n'avait pas la notion du signifiant saussurien, du binaire jackobsonien, il est conduit à structurer l'implication anale selon le mode binaire du signifiant.

Et alors, d'une part il la structure ainsi, et, évidemment, cet acte prend sa signification par rapport à la demande de l'Autre. Et donc on peut déjà dire qu'il y a, comme Lacan a pu le dire, une certaine oblitération de la réalité de l'objet qui vaut moins en tant que tel, en tant que déchet, sinon qui vaut en tant que refus ou en tant que don et par là même comme rapport avec l'amour de l'Autre.

C'est donc par rapport à la demande de l'Autre que se pose ou bien le refus pour garder le contrôle dont Jones fait un trait de caractère essentiel du caractère anal, le refus comme ressentiment à l'égard de l'interférence de l'Autre, d'où les traits de caractère, de l'obstination, voire de l'originalité, etc., mais aussi de la fermeture, du mutisme, etc., ou bien le don comme concession et cession faite à l'Autre.

Et donc, à partir de la structuration de Lacan, on peut reprendre la description de Jones et montrer comment ce qu'il décrit n'a rien à voir avec le naturel du besoin mais, au contraire est organisé de façon signifiante et pris dans la relation, dans cette relation qui est ici déjà impliquée avec l'Autre, c'est déjà un fait de communication et que, même là on peut saisir que la demande se prolonge, la demande qui est là, la demande de l'objet, on peut saisir qu'elle se prolonge en demande d'amour, et qu'il s'agit là au-delà même de la catégorie de l'avoir, si prégnante dans le caractère anal et que Freud distingue comme la parcimonie, voire l'avarice qui s'attacherait à ce caractère, qu'au-delà même de l'avoir, il s'agit d'un rapport à l'amour.

Pour Abraham, quand il parle du caractère oral, la demande est aussi bien présente et dans sa description la plus simple, dans ce qu'il appelle le caractère oral il dit : « dans la conduite

sociale de tel sujet, il semble toujours demander quelque chose, soit sous forme de modestes prières, soit sous forme d'exigences agressives » - il ne fait pas tout à fait la différence, c'est moins caractérisé que pour l'anal, et il retrouve toujours sous la conduite du caractère oral ce qu'il appelle la succion obstinée et permanente, et là, ça justifie d'opposer la demande de l'Autre, la demande venant de l'Autre, qui est ici présente dans le caractère anal, de la demande à l'Autre, qui est plus en évidence dans le caractère oral.

Donc ça n'est pas simplement une exigence théorique, en tout cas c'est à partir d'une exigence fondée dans la description même qu'ont pu donner les analystes du caractère que Lacan a conceptualisé la pulsion à partir de la demande c'est-à-dire comme une position subjective par rapport à la demande de l'Autre. Et c'est ce qui l'a conduit à écrire, à donner à la pulsion cette écriture surprenante S barré poinçon grand D, situation du sujet par rapport à la demande.

$$\$ \lozenge D$$

C'est une position subjective par rapport la demande, de l'Autre et c'est très bien incarné ici. Jones se situe, en effet, dans les manœuvres du sujet à qui l'objet anal permet de se situer par rapport à la demande de l'Autre, soit pour refuser, soit pour acquiescer, donc il y a pulsion quand il n'y a pas simplement absorption dans la demande de l'Autre mais que le sujet maintient la distance qui lui permet de garder ou de lâcher et donc le terme, le mathème, si étrange, de Lacan est fondé dans la description à ras de terre, déjà très explorée tout de même, d'un Jones ou d'un Abraham.

Alors le résultat dans la théorie de Lacan, c'est un certain évanouissement de la pulsion dans la demande. C'est que là même où les analystes pensaient trouver dans la pulsion, l'appui d'un réel, de pouvoir dans la pulsion, enraciné dans le corps, trouver l'appui d'un pur réel, Lacan, en y incluant l'Autre et la demande de l'Autre déjà, procède un certain évanouissement de la pulsion dans la demande et ça ira jusqu'au point, chez Lacan, où il mettra en valeur que la demande comme telle est plus importante que l'objet de la pulsion. Et qu'en définitive, ce qui compte pour le névrosé, c'est l'objet demande.

C'est-à-dire prendre finalement, arriver à susciter chez l'Autre, ou chez soi, l'apparition de la demande comme telle comme objet. C'est-à-dire comment faire que l'Autre me demande, comment faire que l'Autre me supplie, ça comme version du caractère anal et c'est situé par un renversement, c'est l'énoncé même de la demande qui prend valeur d'objet et c'est ce qui a conduit Lacan à poser que, chez le névrosé, la demande de l'Autre prend des fonctions d'objet, et même à dire : eh bien c'est pour ça que chez le névrosé le fantasme se réduit à la pulsion et c'est pour ça qu'on a pu énumérer les pulsions chez le névrosé, parce qu'on a pu le capter à partir des formations.

Alors il faut lire le *Séminaire V* pour voir jusqu'où va chez Lacan cette signifiantisation de la pulsion. Elle va jusqu'à réduire la pulsion à n'être qu'une forme, ou qu'une inflexion de la demande. Il procède à une sorte de vaporisation de la pulsion, puisque finalement, ce que veut dire ce grand S barré poinçon grand D, c'est que la pulsion apparaît essentiellement, c'est une reprojection, que la pulsion c'est essentiellement les inflexions que prend la demande dans l'expérience analytique et que la régression même, ça n'est que le fait que le discours du sujet rejoint les signifiants de la demande et donc il taxe d'une sorte de fantasmagorie la théorie des pulsions, c'est-à-dire une projection rétroactive dans l'histoire du développement, de ce qui apparaît comme rapport à la parole dans l'expérience analytique.

Eh bien je crois que je vais m'arrêter là, bien que je n'aie pas pu boucler ce

que j'espérais boucler. Alors, il faut que je vous dise qu'il y a là une interruption et que la fois prochaine, je ne peux pas dire que je vous attendrais, la fois prochaine sera le 10 mars. Alors je précise que le 10 mars, je serais empêché d'être ici mais je vous invite à y venir tout de même et je demanderais si – je n'ai pas eu le temps de le faire avant – (*rires*) je demanderais à Éric Laurent si lui peut être là le 10 mars, et donner à l'auditoire les points qu'il élabore dans son séminaire ? S'il veut bien le faire. J'espère que tu as sur toi ton agenda ?

Bon, alors le 10 mars je suis empêché d'être ici mais je vous invite à y venir, et je serais là en revanche le 17 mars, retour d'une exploration aux Etats-Unis, et même pour la première fois en Californie dont je vous rapporterai mes impressions.

(*applaudissements*)

Donc le 10 mars, Éric Laurent vous donnera un aperçu de ce qu'il élabore dans son séminaire.

Fin du *Cours* 10 de Jacques-Alain Miller du 10 février 1999.

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Onzième séance du *Cours*
(mercredi 10 mars 1999)

XI

Conférence d'Éric Laurent

La dernière fois que je me trouvais à cette place, à la fin du cours « L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique », Jacques-Alain Miller parlait d'une possibilité de continuer le travail de séminaire qui s'était amorcé cette année-là, par la communication de résultats de cours à l'intérieur d'une séance de son cours.

C'est bien ce qui vient à se réaliser aujourd'hui, puisque je conçois cette séance et l'offre que m'a faite Jacques-Alain Miller de parler aujourd'hui, à l'heure de son *Cours,* comme une occasion de communiquer certains résultats de mon cours à mi-parcours de l'année universitaire.

Or, cette année je me suis proposé d'étudier la fonction plus-Un chez Lacan, du moins certains aspects de cette fonction, en prenant en compte, à la fois les deux aspects, l'aspect trou et l'aspect plus-un, que sous-tend l'utilisation ou la référence à la fonction du plus-un.

Nous avons eu l'occasion, l'an dernier, d'aborder le lien de cette fonction plus-Un avec la place du père et le Nom-du-Père. Cette place de plus-un est à approfondir pour le psychanalyste, spécialement dans la perspective du *Séminaire V* de Lacan, *Les formations de l'inconscient*, dans la présentation qu'en a faite Jacques-Alain Miller. Ce séminaire met l'accent, en effet, sur une place qui est extime au système de la langue, distinguée en tant qu'elle est hors système et pourtant dedans, une place qui permet d'accueillir et qui autorise les sens nouveaux qui se produisent à chaque fois que l'effet du mot d'esprit inscrit dans la langue un usage inédit ou une façon de parler nouvelle.

Je me suis demandé comment, dans la perspective dégagée par ce rôle d'admission que remplit cette fonction de plus-un, nouveau, la conjuguer avec la fonction du psychanalyste comme éditeur, comme celui qui ponctue le texte. Comment se conjoignent celui qui admet les sens nouveaux, l'effet de sens, et celui dont la pratique s'articule moins à l'effet de sens qu'à la scansion. Sans négliger le fait que, bien sûr, la scansion qu'implique l'édition du texte, distribue la signification et produit des effets de sens.

Mais cependant ce n'est pas le tout de la définition de cette place, centrée d'avantage sur la ponctuation que sur le sens. Et c'est dans cette perspective, que j'ai repris la lecture de « Lituraterre », texte éminent, dans la série des textes datés du début des années 70 par Lacan, pour aborder la place de la lettre, son rapport aux semblants et à l'effet de sens.

J'ai repris « Lituraterre » d'autant plus qu'il m'est apparu, à ce moment-là, que Jacques-Alain Miller au début de son cours de cette année donnait le mathème qui manquait à une lecture limpide de ce texte, qui n'est pas considéré, en général, comme un texte d'un accès limpide.

Le texte entier de « Lituraterre » est centré autour de deux aspects de la fonction de la lettre. La lettre en tant qu'elle fait trou, et la lettre en temps qu'elle fait objet *(a).*

Ce texte de « Lituraterre » est articulé en effet autour d'une réflexion sur l'histoire de l'écriture, bien plus que d'une histoire de la littérature, une histoire de l'écriture, à laquelle correspondent deux abords, deux apologues, deux modes de considération.

Les deux abords de l'écriture correspondent aux deux traditions, l'occidentale et l'orientale, que Lacan examine. À chacun des deux modes d'écriture, alphabétique ou idéographique, correspond un apologue. Pour le premier c'est « La lettre volée », pour le second je dirai que c'est une histoire d'eau : du haut de son avion, traversant le désert sibérien, Lacan voit des fleuves. Il m'est apparu qu'il s'agissait du même apologue, et en tout cas, il s'agit bien de saisir en quoi l'un et l'autre désignent, délivrent un message sur la lettre qui indique le même point.

« Lituraterre » est explicitement la réécriture, dans les années 70, de « L'instance de la lettre dans l'inconscient », écrit dans lequel Lacan s'attachait aussi aux deux modes de l'écriture, le grec et le chinois, mais autrement. Ainsi s'évoque, à la page 504 des *Écrits*, l'opposition entre eux : « [...] est-ce votre figure qui trace notre destin dans l'écaille passée au feu de la tortue, ou votre éclair qui fait surgir d'une innombrable nuit cette lente mutation de l'être dans l'*En pavta* (Εν Πανια) du langage ".

Cette phrase fait référence à l'écriture chinoise dont vous savez que tout le monde admet qu'elle dérive d'une pratique divinatoire consistant à mettre au feu des coquilles de tortues, et par le craquèlement qui s'y dessine, deviner le destin, le message des dieux, l'écriture.

Les chemins de l'écriture en Chine ont donc pris cet appui sur les pratiques divinatoires, dont vous savez à quel point la Chine en reste toujours embarrassée. Ainsi, l'immeuble de la banque de Chine à Hongkong a été construit non sans qu'on se fût livré à quelques pratiques divinatoires pour bien s'assurer de la circulation de différents fluides etc.

Nous avons donc d'un côté, la divination des écailles de tortues passées au feu et, de l'autre, l'éclair, l'éclair héraclitéen, qui fait surgir de la nuit la lente mutation de l'être, et la façon dont le Un, se condensant en une phrase, vient nommer l'innombrable des choses.

Ce passage de " L'instance de la lettre... " où Lacan nous confie sa méditation sur les différents modes selon lesquels l'être vient au langage, nous amène aux figures de la métaphore et de la métonymie, qui lui paraissent opérantes, aussi bien, dit-il, dans la poésie chinoise que dans la poésie occidentale, et c'est la barre qui lui apparaît alors comme le véritable arbre qui organise la répartition entre elles.

C'est ici que, dans « Lituraterre » Lacan va relire et réinterprèter cette place de la barre. Tandis qu'il la situait comme raison de l'inconscient, comme répétition : ou ça se répète par en dessous, et c'est la métonymie, ou ça franchit la barre, et c'est la métaphore, qui ponctue l'incessant glissement du signifiant sur le signifié, Lacan reconsidère son abord de la barre. Il le fait de façon amusante en disant ceci : " J'ai dit la lettre comme raison de l'inconscient, n'est-ce pas assez désigner dans la lettre ce qui à devoir insister n'est pas là de plein droit. Si fort que de raison ça s'avance ".

Il reprend donc, avec ce « de plein droit », l'algorithme saussurien S/s, signifiant/barre/signifié, et veut avancer sur cette question, une fois que la question a été déplacée et que son enseignement a franchi le pas de laisser, de mettre ensemble métaphore et métonymie.

Et là, un premier malentendu. Le malentendu, dit-il, c'est que, en 1970, il parle dans un contexte de promotion de l'écrit. Le contexte, disons, c'est la mise en cause, différemment accentuée à l'époque par un certain nombre d'auteurs, (Derrida le plus éminent d'entre eux, on peut aussi citer Barthes, puisque Lacan y fait référence dans son texte, et, dans une moindre mesure ou une mesure autre, Michel Foucault) du structuralisme lévi-straussien, trop centré, selon eux, sur la phonologie structurale et sur le privilège, disent-ils, de la voix, de la parole.

Et, en effet, le concert philosophique qui était resté médusé par l'abord de

Lévi-Strauss, qui avait fait le trou pendant une dizaine d'années, commençait un *come back*, dont la conférence de Derrida sur Freud, en 1966 à l'Institut de psychanalyse, marquait une scansion importante.

Lacan, là, répond, il répond sèchement, nettement et vigoureusement à Derrida, il répond tout de même assez vigoureusement à Barthes, il laisse de côté, enfin, d'autres auteurs.

Dès le départ on peut alléger le malentendu. Lui, ne veut pas se mêler à la promotion de l'écrit. Il dit plutôt qu'il se réjouit du fait que c'est notre époque qui se met à lire vraiment Rabelais. Donc, il insiste non pas sur l'écrit, la promotion de l'écrit, mais sur la lecture : Lire Rabelais.

Que veut dire pour l'époque lire Rabelais ? C'est un monument déjà visité, et Michelet en a fait le grand homme de la Renaissance.

C'est cependant notre époque qui a focalisé la lecture de Rabelais sur son rire. Ce sont les travaux du formaliste russe Michael Bakhtine, qui ont attiré l'attention des critiques, sur ce rire de Rabelais, au fond Rabelais comme mot d'esprit, qui est connu, à partir de la diffusion de ses travaux, qui ont été produits en Russie à la fin des années 20, 28, 30, je crois et qui, ensuite, ont été diffusés dans la critique européenne. Vous avez d'un côté cette école russe, qui fait de Rabelais le rire du peuple, le rire du peuple de la Renaissance, riant de l'effondrement des semblants scolastiques, et vous avez d'autres lectures, les Anglais, Michael Screetch. Vous avez donc d'un côté Bakhtine, de l'autre côté Screetch, qui, lui, au lieu de considérer que Rabelais c'est un rire populaire, il montre que Rabelais, c'est le rire des humanistes, que c'est extrêmement intellectuel, que les plaisanteries les plus graveleuses de Rabelais sont en général dérivées toujours d'un écrit d'Érasme, avec des références très précises. Et au contraire, il en fait le rire de l'humanisme.

Laissons ces combats pour simplement souligner que ce que notre époque met en avant, c'est l'effet de soulagement produit par l'écrit Rabelais, très important n'est-ce pas, ces écrits.

Les premiers textes de Kant, étaient accueillis par des torrents de larmes, c'était tellement beau comme effet moral, que ça a fait pleurer des générations d'étudiants, Rabelais c'était, c'est encore le rire. Et c'est ça qui est beau dans les åuvres, c'est, quand ça surgit ça provoque des passions, comme les *Écrits* de Lacan en 1966, ça, ça a fait et rire et pleurer.

Alors souligner cela, c'est d'autant plus frappant que c'est Lacan qui a emprunté à Rabelais l'écriture du sinthome. Et il en a fait sa bannière, de ce sinthome.

Dire ou annoncer ainsi que l'effet de la lettre, dans la littérature, doit être saisi à partir de l'effet qu'elle vous fait, c'est-à-dire non pas de sa signification, cela annonce la place des deux apologues que Lacan développe, l'apologue " La Lettre volée " et l'apologue " Vol sur la lettre ".

Je rappellerai que " Vol sur la lettre ", le vol aérien, sur la lettre, est écrit au sol. Évidemment " La Lettre volée " n'est pas pour rien dans le fait que c'est d'une histoire de vol qu'il a construit le second apologue.

Il s'agit de considérer d'abord ce que la lettre n'est pas. La lettre était ni impression, et là Lacan met les points sur les i, contrairement à ce que dit Freud dans « Le bloc magique », où il part de l'inscription de la lettre dans l'inconscient, l'instance de la lettre dans l'inconscient, Freud en parle comme une impression, comme sur ces petits outils, nous sommes encore une génération qui a connu les ardoises dites magiques, maintenant les enfants n'ont plus ça, il ont les écrans d'ordinateurs, enfin, il y avait deux feuillets et puis on appuyait dessus, ça s'imprimait, vous souleviez les deux feuillets, y avait plus rien. Maintenant simplement vous éteignez l'écran de l'ordinateur... enfin, en tout cas, cette métaphore, à l'endroit de écriture lui paraît impropre, elle n'est pas impression. Ici Lacan il s'attaque à ce

qu'avait avancé Derrida dans sa conférence de 66, où il parlait de la trace, la trace première, fondamentale, impression première, hors-sens, que le sens tenterait ensuite de rattraper, n'arrivant jamais à résorber le hors-sens premier, qui fait trace.

Ce n'est donc pas une impression, et, deuxième point, ce n'est pas un instrument. Il dit en effet : « Qu'elle [la lettre] soit instrument propre à l'écriture du discours, [*qu'on puisse écrire le discours avec la lettre*] ne la rend pas impropre à désigner le mot pris pour un autre [*métaphore, n'est-ce pas, par le fait que avec l'écriture vous puissiez écrire le discours, vous pouvez toujours écrire en effet un mot qui vient à la place d'un autre, c'est la métaphore*], voire par un autre [*et c'est la métonymie, ainsi, dans « L'instance de la lettre... », il en donnait comme exemple la façon dont le mot tête est prit dans tempête, c'est là « le mot pris par un autre »]*, dans la phrase, donc à symboliser certains effets de signifiant, mais n'impose pas qu'elle soit dans ces effets primaire. »

C'est ici que Lacan met donc lui-même en cause la place « primaire » de la barre, et lutte contre cette thèse d'une impression première, ou bien du caractère d'instrument premier, fondamental. Lui-même met ainsi en cause la place primaire de la barre, pour répartir métaphore et métonymie. Il dit oui oui !, ça peut servir à, bien sûr ça sert à métaphore et métonymie, mais ça ne suffit pas.

Donc il se critique lui-même, comme souvent, mais, alors, si ça n'est pas un instrument, si ça n'est pas trace et impression, quelle est la première conséquence qu'on peut en tirer ?

La première conséquence, c'est que Lacan renvoie à un savoir non pertinent l'ensemble de ce qui a été considéré comme genèse de l'écriture, ou comme histoire de l'écriture en Occident. Dans un paragraphe, admirable, il dit que « La question est de savoir si ce dont les manuels semblent faire étal, soit que la littérature, soit accommodation des restes, est affaire de collocation dans l'écrit de ce qui d'abord serait chants, mythe parlé, procession dramatique. »

On écrit partout, en effet, dans les manuels, les manuels sérieux, de l'histoire de l'écriture, qu'à un moment donné les Grecs ont jugé opportun de réunir les hymnes aux Dieux, les chants, les mythes qu'ils se racontaient, ou les processions dramatiques c'est-à-dire les tragédies, pour les mettre par écrit. Et nous avons, en effet encore, la trace écrite, de l'ordre qu'a donné un jour, Périclès, de recueillir, de faire établir une version, la meilleure possible, des textes d'Homère, cette version qui a été sa gloire, la gloire d'Athènes, jusqu'à ce que le souverain hellénistique, enfin un des Ptolémées mette la main dessus pour l'emmener à la bibliothèque d'Alexandrie.

Il y a ces « collocations » comme il le dit, dans l'écrit, de ce qui serait, d'abord, chants, mythes parlés, processions dramatiques. Voilà ce que serait l'écriture, ça permet ça, un instrument, et ça transforme tous ces textes en instrument utile.

Ce que tous ces manuels évitent, c'est quel effet de jouissance ça a produit. Qu'est-ce que ça a été, pour Périclès, de faire recueillir les textes d'Homère ? Qu'est-ce que ça a inscrit, sinon la nostalgie à jamais pour Périclès, de ne pas être un héros d'Homère ? En aurait-il subi un petit effet de passivation..., ce premier tyran, à moins qu'il ne fût, déjà, le deuxième; et déjà nostalgique, donc, du temps où il y avait de vrais hommes ? Voilà bien qui nous ramène à « La lettre volée ».

Là, il y a une lettre, une lettre d'amour de l'amant adressée à la Reine, et qui subit un détour, avec ce paradoxe que ceux qui détiennent la lettre se mettent, disons, à se préoccuper de leur apparence. Le ministre sans scrupule, l'homme sans ambages, le type prêt à tout, à toutes les trahisons, du genre Alcibiade, pour faire ce qui lui paraît opportun, le ministre, donc, prend la lettre et il devient un dandy du XIXème siècle. «a devient Lord Byron, il s'occupe de sa cravate, il s'occupe de ses attitudes, il est sur son sofa, il fait le malin, la police

s'agite autour de lui et il leur dit bien malin si tu trouves, enfin, il se retrouve là dans la position du dandy, se moquant des hommes d'action. Dupin qui, plus malin, muni de ses lunettes vertes, va piquer la lettre au ministre, se retrouve lui aussi embarrassé, de façon différente, mais avec les mêmes traits de dandysme, il se retrouve à la Edgar Poe, à la Baudelaire, il se retrouve un homme du XIXème siècle lui aussi.

Lacan résume donc cela ainsi : « la lettre donne un effet de féminisation ». Le terme à un premier sens qui est freudien, puisque pour Freud la position féminine consiste à rechercher activement des buts passifs, c'est la « mascarade féminine ». On a donc dans un premier sens la position de passivation de ces hommes d'action. Dans un deuxième sens, plus profond, c'est la grande énigme de tout ça qui est visée : parmi tous ces gens qui s'agitent en effet et qui, en effet, sont tous ces hommes, la grande énigme c'est quand même la position de la Reine. Et elle dans tout ça, que veut-elle, que veut la femme ?

Le second niveau permet de considérer que la féminisation induite par la lettre, soit le sens ou les sens mêmes du conte, les effets de signification, le récit lui-même, tout ce qu'on se dit dans le conte, rien de tout cela ne rend compte de la position de jouissance, de l'énigme de cette position-là.

Il suffit même que cette place énigmatique soit une place en réserve. À cet égard la place de la jouissance surgit comme, à la fois énigme, trou dans le sens et, en même temps, place de cette jouissance.

Il faut donc pour lire « La Lettre volée », rappelle Lacan, contre tous les tenants de la signification, il faut distinguer la part de jouissance petit *(a)* et effet de sens ou l'effet de signification introduit par le parcours du signifiant S/s//

Pour aller, là, dans le sens de ce que Lacan souligne, il s'oppose donc à la position philosophique, qui, simplement s'organise dans la perspective d'opposition du sens et du hors-sens, et le fait à partir de l'être.

L'être comme ce qui a du sens, est le statut à partir duquel le philosophe interroge le non-sens contemporain, pour le dire dans les termes de Heidegger, que cite Derrida, c'est « l'être barré en croix », l'être barré comme le statut du non-sens moderne dans lequel se déplace le sujet livré au néant, statut de la subjectivité moderne, l'être et le néant.

être : sens/hors sens
être (barré en croix)

Lacan, au contraire, montre que ce n'est pas à partir de cette perspective qu'il faut distribuer la question du sens et du hors-sens, mais à partir de l'opposition entre l'effet de signification et la place de la jouissance.

Et ce que l'écriture permet, c'est de noter cette place de la jouissance, ce qu'elle inscrit, et donc ce qu'a fait Périclès en recueillant les hymnes, ce que fait Edgar Poe en nommant la jouissance de son époque, la place du dandy, réfléchissant, témoin du goût de l'époque, mépris de l'époque, autrement dit pour l'homme d'action, un certain mode d'homme d'action, l'action de l'époque étant celle par excellence de l'entrepreneur, va se trouver inspiré par ce retrait du monde, qu'opère le dandy.

Nous avons donc, à chaque fois, inscription et trace, en effet, de quelque chose qui est primaire et qui dépasse toutes les significations en jeu. Et chaque fois c'est ce recueil, cet accueil même de la jouissance dans la lettre, dans l'écriture, qui vient s'inscrire.

Mais alors quels sont les rapports, et c'est bien cela que va interroger Lacan dans ce texte, les rapports entre l'effet de signification et la jouissance ?

Il ne peut plus, alors, se contenter de ce qu'il avait amené avec la métonymie où l'effet de sens, la fuite du sens métonymique, équivalait à l'objet métonymique.

Et c'est là que nous devons recourir à ce qu'a amené Jacques-Alain Miller,

dans son Cours de l'année 1987/88, qui s'intitulait « Ce qui fait insigne ».

Il abordait, à ce moment-là, les textes des années 70 de Lacan, (« L'étourdit », « Joyce-le-Sinthome » et « RSI ») autour d'une problématique articulant le réel et le sens.

C'est donc une problématique installée dans l'enseignement de Jacques-Alain Miller, explicitement depuis 1987, enseignement poursuivi tout au long de cette année-là pour nous faire apercevoir les conséquences qui se tirent de cette approche, en quoi cela touche au plus près à notre pratique.

Donc, en 1987, vers le mois de juin, quand il finissait son Cours, il parlait de la fonction, et notait que dans les abords du réel, il faut distinguer la science, le réel dans la science, le réel dans le symptôme et le réel dans l'opération analytique. Il proposait après une série de simplifications, de pouvoir inscrire à la place du trou, dans le trou que suppose toute fonction, les catégories Réel, Symbolique, Imaginaire.

Le réel que connaît la science est mathématisable, il se présente sous la forme symbolique :

$$F(R) = S$$

Dans le Symptôme, le symbolique devient réel au sens de la psychanalyse :

$$F(S) = R$$

Et, au fond, l'idée de Lacan, c'est qu'il serait formidable de poser pour la psychanalyse, qu'une certaine fonction du signifié, non pas du signifiant, fonction du signifié, nous donne un réel. Qu'en opérant sur les effets de sens, nous puissions en effet avoir une fonction, où l'effet de sens touche au réel.

$$F(s) = R$$

« Lituraterre », dans l'éventail de la problématique des années 70, en essayant d'attraper des liens du sens et du réel, est éminemment situé dans cette perspective-là.

Comment rendre compte de ce qu'avec l'effet de sens on fasse du réel ? Il faut donc distinguer le registre de l'aliénation, par quoi un sujet s'inscrit dans l'Autre, et où les effets de sens se produisent par l'identification première, et la séparation où s'inscrit la place de la jouissance, marquant la place de l'objet perdu à travers les effets de sens (par exemple, la nostalgie de Périclès circulant entre les lignes du poème d'Homère).

$$\not{S} \qquad S_1 \quad S_2$$

$$\not{S} \qquad a \quad S_1\, S_2$$

C'est à partir de l'appareillage de ces schémas qu'avait établis Jacques-Alain Miller lorsqu'il transcrivit pour nous le *Séminaire XI*, c'est à partir de là que nous allons nous approcher du second apologue.

« Je reviens d'un voyage au Japon... nous dit Lacan. L'anecdote est donc celle d'un vol, au dessus d'un désert, la Sibérie, route qu'il dit franchir pour la première fois, — ça c'est un pied de nez aux routes imprécises de Derrida — il passe donc pour la première fois par une route polaire qui venait se s'ouvrir, les Russes ayant permis qu'il y ait un parcours aérien par là, ce qui permettait de gagner quand même quelque chose comme quatre ou cinq heures, en avion, pour revenir de Tokyo en occident, mais une route qui est désertique, car les soviétiques voulaient s'assurer qu'il n'y ait pas d'avion espion qui photographie les installations. D'ailleurs c'est assez raisonnable puisqu'on a appris depuis que tous les avions commerciaux étaient munis de petite engins d'espionnage, enfin, au minimum.

Voilà donc une route impossible dans le désert complet, la plaine sibérienne, vraiment plus désert que ça, ce n'est pas possible. En plus une plaine totalement plaine, pas de montagne, mais de l'eau, des fleuves.

Alors en tout cas on se dit, d'accord, on voit le montage entre « La Lettre volée », le vol, et puis dans le montage il dit c'est formidable, il voit les fleuves, comme une sorte de trace, d'où s'abolit

l'imaginaire. Il dit ça, comme le dit Nathalie Georges, il dit ça comme du Mallarmé, il dit ça comme ça : « Tel invinciblement m'apparut [...] d'entre les nuages, le ruissellement, seule trace à apparaître, d'y opérer plus encore que d'en indiquer le relief en cette latitude, dans ce qui de la Sibérie fait plaine, plaine désolée d'aucune végétation que de reflets, lesquels poussent à l'ombre ce qui n'en miroite pas. »

En effet, c'est du Mallarmé, c'est écrit, ça c'est un français dont il faut, vraiment qu'on se casse la tête pour comprendre la construction exacte, où sont les relatives, le sujet est-il en apposition, où ? comment ?, c'est une langue qui travaille.

On voit donc cette abolition de l'imaginaire, n'est-ce pas, " les reflets poussent à l'ombre ce qui n'en miroite pas " ce n'est pas le signe en tant qu'il indique, mais on a cette pure trace qui opère, cette trace qui ne vient même pas souligner un aspect préexistant du monde, ce n'est même pas l'opposition du fleuve et de la montagne, ça ne trompe pas, ça opère, pure trace qui opère, pas de frayage, pure trace qui opère.

Il nous dit, n'est-ce pas, qu'il revient du Japon, il revient du Japon, mais comme il le dit, il revient surtout d'un certain rapport à l'écriture. Et il revient beaucoup de la Chine, dans ces années-là, il réfléchit très profondément sur le chinois. Nous savons par François Cheng (cf. l'entretien publié dans le magazine freudien *L'Âne* n°48) qu'entre 1969 et 1973 il a eu avec Lacan des entretiens très poussés, une fois par semaine, sur les classiques chinois et en particulier trois d'entre eux, Lao-Tseu, Mencius et Shih-T'ao - Cheng ayant réédité le traité de ce dernier sur la peinture en annexe de son essai sur la peinture chinoise *Le vide et le plein* paru au Seuil en 1977. Et, en effet, en chinois montagne et eau veut dire le paysage en général. Et, ça n'est pas évidemment sans cette référence, à la peinture chinoise, que Lacan lit la Sibérie comme une calligraphie, comme une pure trace qui opère, sans indiquer, sans signifier, qu'il y a là, qui vient là opérer. Et opérer dans le désert. Rien d'humain, pas un produit humain, c'est-à-dire pas une poubelle à l'horizon, l'humain par excellence là c'est la poubelle, les déchets, la Chine industrielle va produire des trucs ou déchets radioactifs, mais enfin toujours une trace. Cela évoque le début de *Fin de partie* de Beckett, « aucune trace de vie vite, mets de la poudre », c'est la pure opération de la lettre en train de s'effectuer. « Et là, dit-il, s'installe « la dimension, la demansion [...] du papeludun, celle dont s'évoque ce que j'instaure du sujet dans le Hun-en-peluce, à ce qu'il meuble l'angoisse de l'Achose... ».

Le Un en plus, on peut dire, bon, le Un en plus avec lequel on meuble l'angoisse de l'Achose, c'est l'objet *(a)*, et sous quelle forme, sous la forme de l'ours en peluche, c'est l'ours en peluche comme réservoir de libido fondamentale, qu'on ajoute à l'Autre, que chacun ajoute à l'Autre, avec lequel, quand l'Autre est parti, et vous laisse tout seul, bien livré à votre angoisse, votre angoisse désolée de l'Achose, vous vous raccrochez comme un malheureux, à votre bobine, à votre ours en peluche, et puis quand vous grandissez, à d'autres objets qui essayent de remplacer ça, mais qui évidemment n'y arrivent pas.

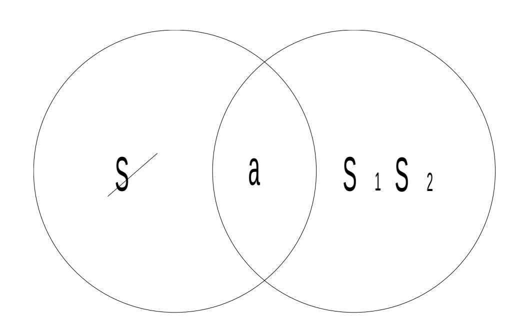
Donc vous vous approchez, comme vous le pouvez, de ce qui vous permet de tenir, et là où il y eut le trou, où est apparu le trou de l'Achose, en effet, là où est apparu le vide, hop !, on loge le Un en peluce dont il très important qu'il n'y en ait pas plus d'un, vous savez, si vous avez une mère qui passe son temps à vous enlever votre ours peluche pour le laver, qu'il soit propre, parce qu'il a bavé dessus mon chéri, ça ne va pas. Alors ça a donné dans les années 70 le culte de l'ours en peluche, ça a donné des trucs puants, épouvantables, qu'il fallait pas laver parce que, il ne faut pas tomber non plus dans l'excès, mais enfin, c'est comme tout, les bons soins maternels, c'est une question de tact, on doit faire avec, sans extrême, en n'étant pas

dogmatique ni trop fanatique d'un truc, parce que, dans les conseils aux mères quand elles deviennent fanatiques d'une solution, le docteur Spock l'a dit : il ne faut surtout pas donner une claque à ce petit, ça tourne très mal, en tout cas lorsqu'il le faut lui donner la gifle en question, ça donne en effet, à cause d'un dogmatisme de la non-violence, beaucoup de ravage, ça bascule dans l'autre sens, il n'y a donc de méthode que suffisamment mauvaise...

Mais enfin donc, tout ça pour dire comment s'instaure le sujet, le sujet, quand il ne peut pas être représenté, quand il n'est plus représenté, dans l'Autre, quand l'Autre n'est plus ce lieu où il s'aliène, où il s'inscrit mais devient le désert de la Chose, alors quand l'Autre devient le désert de la Chose, le sujet à la place , s'accroche à ce qui est son point d'amarrage, l'objet *(a)* et la lettre, nous dit Lacan, devient littorale. Il faut que je retrouve la phrase exacte, littoral, littoral du savoir, « [...] entre savoir et jouissance, il y a littoral qui ne vire au littéral qu'à ce que ce virage, vous puissiez le prendre le même à tout instant. »

Qu'est-ce que c'est que ce littoral ? qui paraît tant énigmatique au point que certains en avaient fait le titre d'une revue, un peu comme si c'était *Ornicar ?* point d'exclamation, comme si c'était l'énigme, littoral.

Littoral ça désigne exactement ça, c'est-à-dire le bord qui sépare la lettre, *(a),* du savoir, en ramenant pour simplifier la paire (S_1 S_2) à S_2.



Littoral, c'est le savoir représenté, et, en effet, la lettre qui vient s'inscrire à cette place-là et ce bord-là est distinct dans sa fonction de cet autre bord-là.

Il n'y a pas deux signifiants, il y a deux choses qui sont deux espèces distinctes. L'effet de sens, noté par S_2, et la place de la jouissance font qu'entre les deux, ce qu'il y a, ça n'est plus une frontière mais une lignée qui partout est hétérogène. C'est ça, c'est cette ligne-là, que dans *Encore* Lacan abordera par la compacité, on a pu lui reprocher l'importation, dans la psychanalyse, de ce concept mathématique mais je soulignerai pourtant que c'est une façon extrêmement juste de faire apparaître une séparation, qui ne soit pas frontière et surtout pas frontière entre un intérieur et un extérieur.

Alors c'est là que vient dans le texte, la critique d'une perspective induite par le biologique, la critique d'une perspective où se sépareraient facilement l'intérieur et l'extérieur, le sujet et l'objet.

Là, vous voyez qu'avec aliénation et séparation, si l'on prend ces formules telles que Jacques-Alain Miller en a établi les schémas, au fond la frontière, le littoral, passe à l'intérieur de la réalité psychique, ce n'est pas une frontière entre l'intérieur et l'extérieur, elle est dans le sujet, et c'est là l'apologue, l'intérêt de l'apologue que Lacan rajoute à « La Lettre volée ».

Dans « la Lettre volée », il faisait apparaître la place de la conscience, mais encore trop extérieure. Là, il fait valoir que le partage du savoir inconscient et de la jouissance, est un partage qui se fait du côté du sujet.

Et comme le notait Jacques-Alain Miller dans son séminaire sur les *Voies de la formation du symptôme*, en 1997 à Barcelone, Lacan fait un saut radical en refusant l'opposition freudienne entre principe de plaisir et principe de réalité et les considérant répartis autour d'une topologie de l'intérieur et de l'extérieur.

$\barS$ a $S_1 S_2$ a S_2

Il n'accepte cette opposition que comme jouant à l'intérieur du sujet, comme dans cet apologue du trait qui opère dans le désert, en n'indiquant pas qu'il y voit, secrètement, le trait du calligraphe, et là la référence est moins au Japon, qu'à Shih-t'ao, et à ce qu'il avait lu de ce qui est la grande leçon du chapitre V de Shih-t'ao, tel que François Cheng le traduit dans son livre *le Vide et le Plein*, page 84.

Shih-t'ao, qui écrit au XVIIe siècle, a eu la théorie, qui était particulièrement originale, selon laquelle le peintre, le calligraphe procède par ce qu'il appelle, dit Shih-t'ao, le trait de pinceau unaire.

Alors c'est un mot chinois que François Cheng traduit par unique dans son livre mais qu'il vaudrait mieux traduire par unaire, et d'ailleurs c'est ce que Lacan a fait dans son Séminaire XIV (inédit), « La Logique du fantasme », où il fait référence à Shih-t'ao et parle du trait unaire, et fait écho cette trouvaille de Shih-t'ao. Il dit ceci : « La fusion indistincte de Yin-Yun - c'est le chaos, ce n'est pas le Yin et le Yang - constitue le Chaos originel. Et si ce n'est par le moyen du trait de pinceau unaire, comment pourrait-on défricher le Chaos originel ?... Réaliser l'union de l'Encre et du Pinceau, c'est résoudre la distinction de Yin et Yun et entreprendre de défricher le Chaos... Au milieu de l'océan de l'Encre, établir fermement l'esprit ; à la pointe du Pinceau, que s'affirme et surgisse la vie ; sur la surface de la peinture opérer la métamorphose ; qu'au cœur du Chaos s'installe et jaillisse la lumière !... À partir de l'Un, le Multiple se divise ; à partir du Multiple, l'Un se conquiert, la métamorphose de l'Un produit Yin et Yun - et voilà que toutes les virtualités du monde se trouvent accomplies. » (*op. cit*., pp. 84-85)

Comme le note très bien Cheng, c'est une conception où il n'y a aucune opposition entre le sujet un, et le monde qu'il représente. La création pour le peintre chinois ne s'oppose pas à lui, il la poursuit, il s'y ajoute, ça n'est pas une description du spectacle de la création, la peinture est ajout, qui permet de défricher, d'ouvrir la voie, d'ajouter non pas un monde conçu comme extérieur, mais à un monde conçu comme objet.

Et c'est cette approche de la peinture chinoise, dominante pendant mille deux cents ans, qui est très spécifique. Cette peinture de calligraphe, où il s'agit pas justement comme dans la peinture de la Renaissance, de décrire le monde, mais c'est un trait de pinceau qui ordonne le chaos interne, il opère en faisant trace. Et c'est là où le geste du peintre, le geste de Shih-t'ao rejoint le geste de l'enfant, lançant la bobine pour faire *fort-da*, pour modeler l'angoisse de l'Achose. Ce n'est pas seulement l'opposition phonématique o-a, *fort-da*, mais, le geste lui-même qui compte, porteur qu'il est de l'inscription de cette trace.

À partir de cette distinction où le réel n'est pas en opposition, n'est pas extérieur, se déduit un littoral, tout intérieur, entre le sens, l'effet de sens, et la place de la jouissance.

Alors peut se concevoir la dernière partie du texte de Lacan, après ces deux apologues, l'un sur la lettre occidentale, l'autre sur la lettre orientale, avec des considérations que l'on peut centrer autour d'une réflexion sur les conditions d'un discours ne serait pas du semblant : à quelle condition un discours pourrait toucher, à proprement parler, à la jouissance et son littoral, à partir du signifiant, dans la perspective donc, que Jacques-Alain Miller avait installée ?

Lacan prend plusieurs discours. Il considère la science, d'un côté, de l'autre côté la psychanalyse qui pourrait être, la littérature d'avant-garde, et le sujet japonais. De façon apparemment disparate, Lacan aborde cette question pour désigner, pour articuler ce qu'il

faut bien appeler le Tao du psychanalyste, la voie du psychanalyste.

Comment pourrait-il se situer par rapport à ces effets de sens ? Si l'on peut se référer à la transcription que François Cheng a faite de ses dialogues avec Lacan, et à ce qu'il notait, assez précisément, semble-t-il, pour avoir pu ensuite les transmettre à *L'Âne*, dans cet *Âne* n°48, il notait que c'était précisément cela que Lacan cherchait le plus avec lui : la voie chinoise par où le sens et, non pas l'Achose mais ce qui a un nom et ce qui n'a pas de nom, viennent s'articuler.

Il y a là un très beau passage dans cette transcription que donnait François Cheng, qui après avoir situé la voie dans Lao-Tseu, isole le passage qui avait saisi Lacan : « la voie en tant qu'elle est ce qui est sans nom, et ce qui peut tout de même se nommer. »

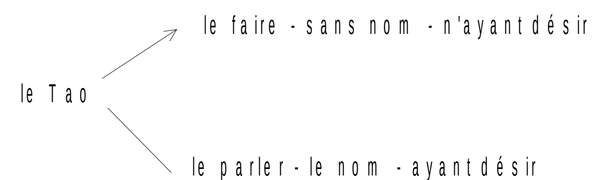
Alors je vous le donne parce que cela correspond exactement au résumé que donne Lacan, enfin au résumé de cette problématique donné par Lacan au bas de la page 10 de ce texte *Lituraterre*, il s'agit du chapitre 1 du *Livre de la Voie et de sa vertu* :

La Voie qui peut s'énoncer
N'est pas la Voie pour toujours
Le nom qui peut se nommer
N'est pas le nom pour toujours
Sans nom : Ciel-et-Terre en procède
Le nom : Mère-de-toutes-choses

La Voie/voix, en tant qu'elle est avant tout nomination puis l'effet de nomination, qui fait venir quelque chose, mais quoi ?, car là où ça n'est pas grec, en effet, c'est qu'il ne s'agit plus de faire venir à l'être, mais à un certain usage. Le chinois n'est pas une langue indo-européenne, il ne connaît pas le verbe être, à la place de la copule il y a cette invention propre au chinois qui est que le mot Tao veut dire tout à la fois, faire et dire, énoncer.

Et c'est une des histoires de la pensée, la plus extraordinaire, que révèle l'histoire de la pensée en Chine, où la pensée chinoise a réussi à accueillir l'être transmis par le bouddhisme, sous le mode du vide, parce qu'il parlait le sanskrit donc une langue indo-européenne, donc il y a l'être et le non-être, c'est ça, possible, et que les Chinois ont mis quand même 800 ans pour rejoindre le Tao, et le vide bouddhique. «a a pris beaucoup de temps, et beaucoup de frictions dans les différentes écoles chinoises pour ajuster deux notions qui n'avaient rien à voir, et pour en faire une création de discours, qui, elle, sera transmise au Japon, le bouddhisme que l'on appelle zen, la secte Chan qui a mis au point, précisément, une version un peu sophistiquée de cette combinaison entre le vide hindou et le Tao chinois.

Là nous avons la Voie/voix en tant qu'elle est d'avant la nomination, et Cheng dit qu'en lisant ce texte, Lacan dit c'est merveilleux !, s'arrête, arrête Cheng et lui fait le petit schéma suivant.



Il lui dit voilà, il y a le Tao, alors faisons deux registres, le faire, le parler, ce qui est sans nom, ici et le nom, ce qui est n'ayant désir, et ce qui est ayant désir. Donc Lacan lui fait ce petit schéma, mais il dit tout de suite ceci « Il s'agit maintenant de savoir comment tenir les deux bouts, ou plutôt ce que Lao-Tseu propose pour vivre avec ce dilemme. »

Quel usage en faire ? voilà la question que pose Lacan, comment faire tenir ensemble ces choses ? Lorsque nous lisons cette entretien dans la perspective qu'a tracée Jacques-Alain Miller, une fois qu'on a isolé le réel, le symbolique et l'imaginaire, le réel, le sens et le hors-sens, très bien se sont des dimensions, c'est bien la question, en effet : comment les faire tenir ensemble, plus exactement comment vivre avec, comment vivre avec ce dilemme ?

Et là ce qui intéressait Lacan en parlant avec Cheng, c'est la solution proposée. Et, dans le témoignage de Cheng nous lisons ceci : « Sans trop réfléchir, je réponds : "Par le Vide-médian". Ce terme de Vide-médian une

fois prononcé, nous n'avons eu de cesse que nous n'ayons élucidé la réalité de cette notion fondamentale entre toutes ». Après avoir fouillé les sources, vérifié les interprétations, ils ont donc pu établir que le trois, chez Lao-Tseu, n'était autre que le Vide-médian. Or, à suivre Cheng, qui est ici le spécialiste, alors que, jusque-là, le trois n'avait pas beaucoup retenu les spécialistes de la pensée chinoise, qui s'arrêtaient au deux, à l'opposition du Yin et du Yang, cette interprétation est désormais adoptée par tous les sinologues ainsi que par les savants chinois eux-mêmes. (Cf. *L'Âne*, *op. cit*., p.53).

Et ils se sont appliqués à observer les multiples usages du Vide-médian dans le domaine concret à l'intérieur d'une personne - c'est très précieux, le Vide-médian à l'intérieur d'une personne - dans un couple, entre deux tribus, (en se référant à Lévi-Strauss), entre acteur et spectateur au théâtre etc.

Donc voilà, dans le concret, où se situe le Vide. Comment articuler le Vide, voilà ce qui intéressait Lacan. L'usage correct du vide, l'usage correct de ce Vide-médian qui est une sorte de version du littoral, soit ce qui sépare deux choses qui n'ont entre elles, aucun moyen de tenir ensemble, ni aucun moyen de passer de l'une à l'autre.

Poursuivant avec Cheng cette enquête sur le Vide-médian, Lacan trouve qu'en somme, la poésie chinoise, le mode chinois de raison est tout entier envahi par la métaphore, que tout est métaphorisé.

Et là il dit ceci à Cheng, que ce qui le frappe c'est que la métaphore et la métonymie, dans la pensée chinoise, ne s'opposent vraiment pas.

« En somme, dit-il, plus métaphore il y a, plus riche est la métonymie. Autrement dit, métaphore et métonymie sont issues l'une de l'autre, elles s'engendrent mutuellement. L'homme étant la métaphore par excellence, - il renvoie à la définition classique, de Lacan, n'est-ce pas, à propos de *Booz endormi,*

Sa gerbe n'était point avare ni haineuse

l'homme étant la métaphore par excellence, son rapport au monde - autre métaphore - ne saurait être, je suppose, que d'une universelle métonymie », disait Lacan à Cheng (*ibid*.).

« Shih-t'ao n'a-t-il pas parlé d'Universelle Circulation ?, poursuivait-il. Cela explique peut-être que les Chinois aient privilégié la notion de sujet/sujet, au détriment de celle de sujet/objet, puisque tout, métaphorisé, est sujet, ce qui importe à leurs yeux, c'est ce qui se passe entre les sujets, plutôt que le sujet lui-même, en tant qu'entité séparée, ou isolée. Là intervient encore, sans doute, le Vide-médian » conclut Lacan.

C'est là un résumé d'une longue conversation, qui situe bien la problématique en question, c'est-à-dire que ça n'est pas à l'aide de l'opposition entre métaphore et métonymie, ni à l'aide du vieux système de la barre, que l'on peut situer au mieux la place métaphorisée du sujet, mais c'est dans son rapport, à l'intérieur de lui-même, le rapport sujet/sujet, qui est à la fois le rapport à un autre sujet, ou le rapport à lui-même en tant que s'adressant à l'Autre.

Et l'on comprend alors, dans cette perspective, pourquoi la fin de « Lituraterre », prend là le mode d'adresse du sujet japonais. On considère la façon dont le sujet japonais vient à dire « tu ». Comment peut-il prendre appui sur le « tu », comment peut-il séparer ce qui lui revient, c'est-à-dire sa place de sujet, où l'Autre en tant qu'il est dépôt de la jouissance, en tant qu'il est le partenaire, le « tu » auquel le sujet s'adresse ?

Et il faut lire - je ne ferai pas là tout le détail, « L'adresse au sujet japonais » ce qui concerne le mode japonais de la langue, la façon dont cela fixe un mode du littoral séparant jouissance et articulation signifiante. Il faut encore considérer le discours de la science, Lacan met un bémol à ce discours-là, dans le discours de la

science en tant qu'il viendrait entièrement résorber le réel, sans symptôme, un réel mathématisable.

Nous avons là l'indication d'une sorte d'écologie lacanienne qui n'a pas encore trouvé tout son développement et qui s'engendre à partir de cette phrase, écrite en 1971 : « La science physique se trouve, va se trouver ramené à la considération du symptôme dans les faits par la pollution de l'environnement ». Il faut pas oublier, dans la mesure où précisément ça vient ramener le fait que le discours de la science qui semblait être sans reste, sans aucun littoral entre l'articulation signifiante et la jouissance, eh bien !, on va le retrouver, dit-il, avec la pollution, avec le gros tas de déchets que la science nous fabrique, et qui devient de plus en plus difficile à éliminer de la surface de la planète, provoquant, en effet, une interrogation. Nous sommes passés au-delà des interrogations sur les liens de la science et de la conscience , au delà-des états d'âme des inventeurs de la bombe atomique dans ses différentes versions. Les scientifiques d'aujourd'hui ne se manifestent plus comme grandes consciences, on ne leur demande plus, personne n'y croit plus, enfin les tourments qui occupaient l'après-guerre, où ces grandes consciences scientifiques arrivaient à faire des effets de sens, les états d'âme d'Oppenheimer, d'Einstein ou de Sakharov ont compté, mais tout le monde, maintenant, sait très bien que pour un biologiste pris de scrupule qui arrêterait telle ou telle recherche, entrevoyant des conséquences terribles, il en resteraient toujours dix ou cent pour continuer, aucun problème, ça fait un compétiteur de moins, tout le monde est ravi, et c'est tout. Là, on en est vraiment à une toute autre affaire, mais par contre ce qui compte, c'est en effet les problèmes de responsabilité, de pollution, qui sont au cœur de notre rapport à la science, et l'histoire du sang contaminé, soit, très précisément, un rapport au symptôme, au symptôme en temps que maintenant, nous avons à en connaître, et qu'on ne peut plus dire que le discours de la science ne produit pas un certain nombre de restes.

Il y a cette autre figure, que Lacan considère, de la littérature d'avant-garde. Alors il faut voir qu'aborder le lien social à partir de la littérature d'avant-garde, de ces communautés qu'ont été le surréalisme, le Collège de philosophie, *Acéphale*, la *Nrf,* puis *Les temps modernes*, *Tel Quel* etc., communautés fondées justement sur un certain rapport au hors-sens, sur un certain rapport à l'affect de panique, sur un certain rapport à la jouissance et non pas un utile, évoquait une problématique très actuelle pour des esprits qui étaient très vivants dans ces années-là.

Dans les années soixante-dix, Philippe Sollers pouvait encore écrire l'unique phrase sans ponctuation de son *Paradis*, il y avait ça et là une littérature qui cherchait à faire communauté de lecteurs dans le hors-sens, qui se transmettait selon certains canaux, et cela, Lacan le met en question, en demandant raison à cette littérature de ce qui la caractérise : « Est-il possible du littoral de constituer tel discours qui se caractérise de ne pas s'émettre du semblant ? » Pour Lacan, ce n'est pas parce que cette littérature d'avant-garde est elle-même faite de littoral, qu'elle peut prétendre prouver autre chose que la cassure dont elle est elle-même un effet. Quant à la cassure elle-même, elle ne peut la produire, seul un discours peut le faire.

Venons-en, maintenant, à la quatrième figure, donc elle s'ordonne des rapports du semblant et du sens. C'est à partir du discours, du discours psychanalytique où l'écriture est saisie dans les effets de lecture qu'elle permet d'un signifiant.

Comme je le notais, enfin je prenais un exemple, que j'ai pris plusieurs fois, je le reprenais récemment à Clermont, en parlant de ces questions, reprenons l'exemple de Michel Leiris et de sa jaculation « reusement », qui est, et qui vient là marquer son premier souvenir, le souvenir-écran de sa vie, et qui marque son rapport au bonheur, où

plus exactement son rapport au malheur et son rapport la femme qui le corrige, le fait qu'il choisit le soldat, ce qu'il aime, un soldat va tomber, il le rattrape juste, il dit « reusement » et sa mère lui dit non on ne dit pas « reusement » on dit « heureusement ». Il y a donc ce souvenir qu'il met en tête de ses écrits, en tête de son livre, et à partir de là on sait qu'il a vécu un malheur, point. Il a fait une analyse après une tentative de suicide extrêmement sévère, au cours d'une nuit avec Bataille, ils avaient poussé le bouchon un peu loin, sur le malheur de vivre, etc. Par ailleurs, il a construit une littérature qui est d'un purisme extrême, c'est-à-dire qu'il n'a plus jamais permis à quiconque de lui dire non, non on dit pas « reusement », on dit « heureusement », il n'a plus jamais permis ça. C'est lui qui distribuait les déformations, et lui qui pouvait inventer des codes, déformer les usages, et ça c'est merveilleux, « on ne fait pas des choses comme ça, mais si voyons on fait comme ça, mais si mon vieux ! »

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\$}{S_1}$$

On voit donc là ce qu'il a logé de jouissance en secret. On voit aussi que l'écriture, ça n'est pas premier, ce qui est premier c'est la jaculation signifiante du type qui dit « reusement »..., et qui laisse tomber un peu le « heu », qui après d'ailleurs il sera toujours un peu accroché aux « heu » en général.

Mais sans doute de façon motivée, il sort un signifiant. Ensuite la lettre permet de lire en effet qu'il y a eu « heureu », heureusement, etc., Et qu'il y a une partie, à savoir le « heu », qui est tombée. Mais ce que ça inscrit à partir du moment où on lit le signifiant qui est apparu, ce que ça inscrit c'est la part de jouissance perdue, le bonheur à jamais perdu, d'où se déduit la position subjective qui est liée à cette compagnie du malheur, malheur qu'il y aura toujours à travers toutes les significations, à travers tous les effets de sens, foncièrement un rapport au malheur de l'être, qui va accompagner le sujet. Ce n'est pas relié à l'effet de signification, dans le même contexte si les choses avaient été autres, s'il avait eu une mère un peu plus gaie et sans doute un peu plus égayée, elle faisait ce qu'elle pouvait, mais une mère qui ne soit pas dépressive, au lieu de lui dire, enfin, de l'emmerder avec ce purisme, elle lui aurait fait un c,lin, et hop !, ça serait reparti, ils auraient éclaté de rire et en disant tout est vraiment possible ? ? elle aurait dit ah ! c'est très drôle, je vais raconter ça à ton père quand il va revenir, je vais lui dire « tu sais il a fait un truc formidable, il a dit « reusement », formidable, bon et tout le monde éclatant de rire, évidemment ça ne donne pas le même effet, ça ne laisse pas la même trace que le malheur, n'est-ce pas, donc ce n'est pas la signification, ça peut se lire de tas de façon, et surtout peut s'inscrire le littoral entre l'effet de sens et la place, effet, l'affect de jouissance qui est inscrit de bien des façons.

Et c'est là où Lacan peut dire que dans le discours analytique ce qui opère, c'est la lettre, en tant qu'elle dissout ce qui fait forme? Ce qui fait forme, c'est le signifiant, c'est le semblant, c'est le « reusement », et après la lettre va le concasser, va permettre de le lire, de l'articuler et de produire un certain effet, de transformer, comme dit Lacan, ce qui a « plu du semblant » en tant qu'il fait signifiant, avec un jeu de mots c'est pour la pluie, l'autre et ce qui a plu au sens de ce qui a plu, du verbe plaire.

Ce qui a plu dans le signifiant là, ce qui a plu dans le signifiant, là ce qui a plu, qui a permis, ce signifiant, après cela, c'est mis en question dans le lecture qu'opère la lecture de l'inconscient, qu'opère le discours analytique. Il procède à cette lecture en respectant une cassure, la cassure qui s'est produite et en en causant, ou en en mettant e^{2}n valeur l'effet de production, alors ça, l'effet de production, c'est ce que le discours

analytique inscrit, à partir du discours du maître.

Une fois que vous opérez ce type de distinction, produire l'identification, tu t'es identifié à l'enfant malheureux, tu as été celui voué au malheur, la fois où ton bonheur, ton « reusement » n'a pas été accueilli par ta mère, voilà ton identification et ça se sépare de tout ce qui est le savoir inconscient lié à ce « reusement » qui reste un souvenir. Il faut encore arracher, faire produire par le sujet son identification et cela au nom du malheur, de la trace, je dirais à jamais inscrite, de la voix d'avant toute domination, du Tao du malheur qu'il s'est tracé. Et là ça s'opère à condition, en somme, qu'un certain vide s'introduise entre l'identification au signifiant maître et la chaîne inconsciente.

Je voudrais, au fond, terminer sur ceci, sur ce maniement du Tao du psychanalyste et l'exemple même qu'en donne François Cheng racontant une journée avec Lacan en 1977.

Cheng écrit son livre *La poésie chinoise* en 77, et Lacan lui demande de passer un après-midi avec lui à Guitrancourt. Et pendant toute une journée que Cheng raconte merveilleusement, Lacan l'interroge sur un seul problème en lui disant : expliquez-moi, à partir de ce poème, la conception chinoise du temps.

Et après en avoir parlé toute la journée, en le raccompagnant le soir, le docteur Lacan lui disait ceci : « Cher Cheng, vous avez connu plusieurs ruptures dans votre vie. Vous saurez transformer ces ruptures en Vide-médian agissant et reliant pour vous votre présent à votre passé vous serez enfin dans votre temps. »

C'est une interprétation que le docteur Lacan s'est permise au nom de l'amitié. Comme c'est Cheng qui nous l'a appris, je ne commets aucune indiscrétion en en vous en faisant part, et l'on voit comment, à l'aide de ce qui est la langue qui s'élaborait, le Vide-médian, voulant dire quelque chose pour l'un et pour l'autre, ils savent de quoi il parle. Il lui dit : vous avez connu des cassures, vous avez connu ces frontières, vous avez connu sans continuité un certain nombre de choses, l'exil, la réappropriation d'une autre culture, etc., il lui dit vous saurez transformer ces ruptures en Vide-médian agissant, ce qu'il appelle là agissant c'est lui permettant de circuler dans son histoire. Et au fond le Tao du psychanalyste, si on suit ces indications de Lacan, c'est d'arriver à pouvoir se tenir à sa place. Là où il y a eu rupture, là où il y a eu cassure, là où la lettre est venue inscrire le littoral, le bord de tout savoir possible, transformer ça en un Vide-médian agissant. Transformer ça en une possibilité de faire tenir ça ensemble, ce qui ne tient pas ensemble, le réel et le sens, le faire et le parler, ces registres qui se sont énoncés de façon distinctes par Lacan, mais qui tiennent ensemble par la place du psychanalyste, en tant que, en ce lieu-là, agir dans la rubrique du non-agir, dans la rubrique du Vide-agissant, autre façon de formuler le non-agir du psychanalyste, c'est d'arriver à ça, à se tenir en ce point où enfin quelqu'un peut circuler dans ce qui pour lui a fait retour.

Donc je m'arrêterai là-dessus.

Applaudissements.

Fin de la Conférence d'Éric Laurent
10 mars 1999.

Onzième séance du *Cours* de
Jacques-Alain Miller

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Douzième séance du *Cours*

(mercredi 17 mars 1999)

XII

Je commencerais par remercier Éric Laurent de la très remarquable conférence qu'il a bien voulu apporter ici la semaine dernière et qui résumait à la moitié de l'année les résultats auxquels il est parvenu dans la recherche qu'il poursuit à la Section clinique, tous les quinze jours, dans le séminaire qu'il tient à un horaire parfaitement compatible avec l'assistance à ce cours puisque cet horaire s'inscrit à la suite de celui-ci. Vous avez pu percevoir l'intérêt et l'originalité de sa démarche et vous êtes trouvés tout naturellement invités à suivre cette démarche en assistant à son séminaire.

Pour ma part, j'ai eu une transcription de cette conférence à mon retour des Etats-Unis et il m'est apparu qu'elle se prêterait très bien à une reprise publique du dialogue ou du moins à une reprise des monologues alternés que nous avons filés, Éric Laurent et moi, il y a deux ans, sous le titre de *l'Autre n'existe pas et ses comités d'éthique*, cours dont j'ai pu m'apercevoir d'ailleurs qu'il n'était pas inconnu d'un certain nombre aux Etats-Unis, grâce à l'Internet, puisqu'il a été cité.

Je me réserve de donner ultérieurement la réplique à cette conférence d'Éric Laurent, ce qui lui donnera aussi bien la possibilité, s'il le veut bien, de reprendre la parole à son tour devant vous.

Pour aujourd'hui, j'ai prévu de vous apporter quelque chose de ce que j'ai émis dans la ville de Los Angeles, à l'université de Californie, devant une assistance où la dominante n'était pas donnée par des praticiens, par des cliniciens, mais bien par des universitaires à l'invitation desquels je me suis rendu et qui sont rangés dans la catégorie des *cultural studies* -études culturelles. C'est dans cette catégorie que fleurit l'intérêt pour l'enseignement de Lacan. C'est ce qu'il faut admettre comme un fait.

Si je voulais vous transmettre ce que sont aux États-Unis les *cultural studies,* il faudrait que je vous donne quelques touches de la couleur locale et c'est ce que je veux éviter. Je veux l'éviter pour les meilleurs raisons du monde, c'est que nous ne sommes pas entre nous et que ce que je pourrais avoir à vous en dire leur parviendrait aussitôt (*rires*), chargé de notre couleur locale à nous, avec les malentendus qui s'ensuivraient. Donc je laisse de côté la couleur locale et même ce que j'ai pu dans, l'intervalle des travaux de ce colloque, apercevoir de Hollywood (*rires*), de Beverley Hills, de Sunset Boulevard.

Je peux me contenter de vous dire que j'ai avant tout été charmé par les délices du climat (*rires*) et que d'ailleurs j'ai l'impression de réendosser un uniforme en venant devant vous en costume cravate. Là-bas, je me suis trouvé porté par le climat, par l'ambiance, à aussitôt m'acheter des baskets blanches (*rires*) et à participer à ce colloque col ouvert en blouson. Je m'étais d'ailleurs promis de faire ça ici au retour (*rires*), mais il y a de la poussière à Paris et je me suis aperçu que j'avais un côté caméléon qui me faisait prendre l'air de l'environnement.

Vous verrez qu'au cours de cet exposé, j'ai essayé d'indiquer la place qui pouvait être reconnue dans le Champ freudien à ces études culturelles, c'est-à-dire à des études qui ne sont pas cliniques, comme elles l'avouent ouvertement. Ce sont des études qui se consacrent à la sublimation contemporaine. Elles

analysent les objets de la consommation culturelle, des plus communs jusqu'au plus sophistiqués et elles éclairent par là, dans le meilleur des cas, une des faces du malaise dans la civilisation. Dans le pire des cas, elles en participent simplement.

Rien de leur est étranger des leurres que prodigue la civilisation, comme on dit, pour coloniser la place de *das Ding*, de la jouissance comme impossible.

Le séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse* a été traduit en anglais voici déjà plusieurs années et il sert de référence majeure à ces *cultural studies*.

On peut penser que c'est la surabondance même de ces leurres, aux États-Unis, qui a déclenché et légitimé l'institution de ces *cultural studies* qui sont le lieu par excellence, où s'est développé l'intérêt pour l'enseignement de Lacan. C'est là que cet enseignement a trouvé une place de choix et cela fait contraste, il faut l'avouer, avec la fermeture du champ clinique à l'enseignement de Lacan.

La psychanalyse, d'ailleurs, en paye le prix, aux Etats-Unis, sous la forme de ce qui m'a été manifesté d'emblée, lorsque je me suis rendu peu de jours à New York, sous la forme d'une crise. Les gens - m'a-t-on dit - s'analysent de moins en moins et ce, dans la mesure même où la psychanalyse est saisie, avant tout, comme une thérapie. On en voit la conséquence dans le fait qu'elle est sous la férule des compagnies d'assurances, lesquelles imposent, depuis plusieurs années maintenant, un standard de ce qui s'appelle le *manage care*, les soins organisés. Eh bien dans cette organisation, qui conditionne les remboursements, le traitement psychanalytique ne trouve pas à s'inscrire, tout simplement. Et, dès lors, sous l'injonction de ces compagnies d'assurances, le sujet souffrant est dirigé dans une direction qui l'éloigne de la psychanalyse, irrésistiblement, semble-t-il.

La tonalité de ce qui m'a été ainsi transmis, avec l'aléa des rencontres que l'on fait, est très différente de celle que j'avais pu recueillir encore il y a une dizaine d'années, quand je me rendais assez fréquemment aux États-Unis.

Cette crise, ça n'est pas moi qui en parle, je ne fait que vous retransmettre ce terme, cette crise, si je dois y trouver un fondement, est l'expression d'un échec, l'échec de la médicalisation de la psychanalyse et aussi de sa psychologisation puisque que s'est développé un important secteur de psychanalystes extérieurs à l'IPA et établis sur les diplômes universitaires de psychologue.

Il me semble que, tout simplement, la réduction de la psychanalyse à la thérapie l'a ouverte à une compétition avec le médicament où la psychanalyse est en train de succomber et on voit le prix payé par le fait que les psychanalystes américains ont renoncé à soutenir la psychanalyse comme une expérience, subjective, et l'on réduite à n'être qu'une cure.

Par là, ils sont en train de s'avérer impuissants à entretenir le transfert à la psychanalyse et j'ai pu m'apercevoir que ce transfert à la psychanalyse dépérit. On le perçoit, précisément, parmi les tenants des *cultural studies*, chez qui l'intérêt, parfois passionné, pour déchiffrer Lacan, reste tout intellectuel c'est-à-dire parfaitement disjoint de l'entrée dans l'expérience analytique. Ils disent la psychanalyse, mais pour eux, la psychanalyse se résume à la lecture et au déchiffrage de ce qu'ils ont des énoncés de Lacan et la notion que ces énoncés sont supportés, animés, justifiés par une expérience effective, par ce qui pourrait être, pour chacun, l'entrée dans l'analyse, cette notion là leur est très étrangère et j'ai même cru vain d'essayer de la réveiller chez eux, parce qu'ils sont dans un rapport au savoir tout à fait distinct du savoir supposé.

Ils sont au service du savoir exposé dans la modalité du discours universitaire qui a là une consistance, un poids, une évidence chaque fois plus marqué et qui se traduit par une indifférence profonde, singulière, au risque de l'expérience subjective telle que la psychanalyse, précisément

entendue selon Lacan, pourrait leur ouvrir.

Ce qui pose la question de l'avenir, tel que cet aperçu rapide que j'ai pu prendre permettrait de l'anticiper. Il faudrait, me semble-t-il, rien d'autre que le sentiment d'une impasse pour qu'une génération nouvelle d'analystes, actuellement les analysants, soit conduite à chercher chez Lacan les voies d'une renaissance de la psychanalyse.

Peut-être y en a-t-il les prodromes, si j'en crois ce que j'ai pu entendre de jeunes psychiatres new-yorkais qui s'engagent dans la carrière, oppressés par le sentiment que l'espace laissé à la psychanalyse est en voie de se refermer et qui sont donc pour certains, pour ceux que j'ai eu l'occasion de rencontrer, hantés par l'idée que peut-être, chez Lacan, ils trouveraient de quoi élargir, frayer de nouveau, une ouverture pour la pratique analytique.

Mais enfin ça reste très inchoatif, ce souci du fait qu'à ne pas savoir le français, une part importante de l'enseignement de Lacan leur est fermée, que ses références culturelles, précisément, leur sont étrangères et que l'investissement qu'ils auraient à faire leur apparaît ici au-dessus de leurs moyens.

Et donc je leur ai répondu qu'il n'y avait qu'à attendre que l'impasse pour eux-mêmes dont ils témoignent s'accroisse, que ça aille encore de plus en plus mal pour eux et que peut-être alors, ils trouveront là le ressort d'un effort qui, pour l'instant, les fait reculer. Mais enfin, il y a là un petit noyau qui m'est apparu un peu travaillé par ce souci. Alors j'en reviens à ce que j'ai exposé à Los Angeles puisque c'est ça que je vais vous transmettre, sans doute d'une façon un peu différente, vu la couleur locale. Je vais quand même prendre appui là-dessus.

Le colloque auquel j'ai participé avait pour titre, c'est un titre qu'on ne mettrait pas ici, *Le sujet encore*, *encore* étant en français, en italiques et donc faisant référence au *Séminaire* de ce titre.

C'est un thème qui couplait une interrogation sur le sujet lacanien - comme ils s'expriment – dont ils essayaient le repérage dans plusieurs domaines, la science, la loi, la religion, le corps etc.

Interrogations donc couplées avec *Encore*, le Séminaire XX, lequel a été traduit l'année dernière, par un ancien élève du Département de psychanalyse et de la Section clinique qui a été sur ces bancs pendant cinq ou six ans, dans les années 80, le nommé Bruce Fink, excellente traduction je m'empresse de le dire, un peu chargée de notes, comme je lui en ait fait personnellement la remarque.

D'ailleurs ça été pour moi une satisfaction de constater que les anciens de ce Cours et de la Section clinique sont, aux Etats-Unis, à l'avant-garde, de ce qui maintient, ce qui accroît la présence de l'enseignement de Lacan. Qu'il s'agisse de Fink, qu'il s'agisse de Zizeck, qui fait entendre dans les *culturals studies* une voix puissante et originale, de Grieg, qui est d'Australie, qui s'était déplacé pour l'occasion, qui participe aussi aux traductions des Séminaires de Lacan, tandis que Fink se consacre actuellement à donner en langue anglaise une traduction exhaustive des *Ecrits* qui n'a pas encore été faite ; seule une sélection circule.

Donc, au moins à partir d'ici, à partir de ce qui s'est fait pendant les années 80, Lacan, le texte de Lacan circule en langue anglaise et j'avoue que ça été pour moi à la fois touchant de le constater et un encouragement à poursuivre.

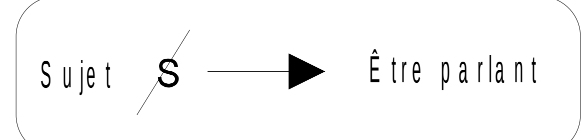
Alors pour ma part j'ai voulu, n'ayant pas d'indications spéciales sur ce qui était attendu de ma présence, sinon une forme de caution à ce qui se développe là, j'ai voulu traiter le sujet, tel qu'il m'avait été communiqué, de ce colloque, le sujet encore.

Et j'ai considéré qu'il y avait un chemin à suivre et qui va précisément du sujet à *Encore*, le Séminaire, où ce sujet est mis en question jusqu'à être subverti bien plus profondément qu'il n'avait pu être mis en question et subverti dans l'enseignement antécédent de Lacan.

En effet, le sujet lacanien est essentiellement, quand Lacan l'introduit, un manque-à-être et tout le contraire, tout le négatif d'un être et c'est ce qui justifie, son symbole S barré.



Nous manions le sujet comme manque-à-être. Or, dans le séminaire *Encore*, on peut dire que Lacan lui substitue une toute autre instance et en même temps il l'essaye de l'articuler avec celle-ci. C'est ce qu'il appelle l'être parlant.



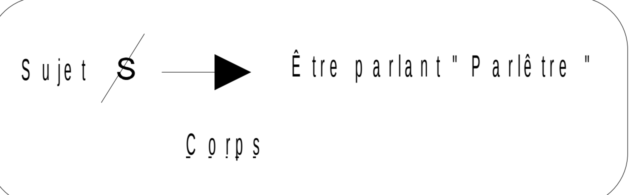
Et j'ai déjà eu l'occasion, ici même, de souligner cette polarité entre un sujet définit comme manque-à-être et une instance qui met à l'affiche, en évidence, au contraire, le terme d'être, jusqu'à en proposer, plus tard, non pas un mathème mais un néologisme, le parlêtre,



que nos collègues américains - enfin collègues dans la lecture de Lacan - devront sans doute conserver comme intraduisible. D'ailleurs ils adorent les termes intraduisibles (*rires*). Nous aussi, quand nous avons une satisfaction spéciale à véhiculer les termes germaniques de Freud. Eh bien là-bas, la pointe, c'est de conserver en français un terme ou l'autre de Lacan.

Celui qui fait florès, c'est celui de « jouissance ». Lacan, d'ailleurs, a recommandé surtout de ne pas le traduire en anglais, de façon à ne pas tomber dans *enjoyment* (*rires*) étant donné qu'il avait pu constater, en 1966, dans son voyage aux États-Unis, que ça servait de slogan à Coca-Cola (*rires*) *Enjoy Coca-Cola*. Il en avait donc sitôt conclu que surtout il n'est pas question d'utiliser le mot pour rendre « jouissance ». Et donc on constate que tout le monde s'est conformé à cette injonction, que donc « jouissance » reste en français dans le texte, y compris dans la traduction du Séminaire *Encore* et c'est sans doute mieux comme ça mais visiblement, ils veulent en ajouter d'autres. Ils se sont aperçus, par exemple, que le mot *knowledge* peinait à rendre les valeurs du mot savoir. Et donc, dans leurs exposés, on entend le plus souvent *savoir*, en français. Jusqu'à présent, ils ne se sont pas intéressés au parlêtre, mais ça ne saurait tarder et ils auront toutes les raisons de conserver, de conserver le néologisme attaché à notre langue.

Alors le sujet est spécialement, comme tel, disjoint du corps et il est introduit, puis manié par Lacan comme corrélât, d'abord de la parole et ensuite comme pur corrélât du signifiant. Disons que c'est ce qui fait la différence avec l'être parlant. Si le sujet devient, chez Lacan, l'être parlant, c'est parce qu'il s'agit alors d'une instance fondamentalement ancrée dans le corps.



C'est le corps ici, qui fait la différence.

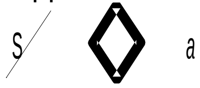
La théorie du sujet, elle traite par excellence des effets du signifiant en tant que signification et elle a une référence tout à fait essentielle dans les mécanismes de la métaphore de la métonymie qui sont justement fait pour mettre en évidence les différents modes de production de la signification, en fonction du signifiant. Et ces

mécanismes, la notion de ces mécanismes, oriente le chiffrement du texte, du texte de la parole, mais du texte comme tel, disjoint de toute énonciation, « en corps », si je puis dire. En revanche, l'être parlant, la théorie qui serait celle de l'être parlant, par différence avec la théorie du sujet, on peut dire qu'elle traite des effets du signifiant en tant qu'affect et non pas en tant que signification, c'est-à-dire des effets du signifiant spécialement dans le corps. Et par court-circuit je dirais que cet effet majeur, c'est ce que Lacan a appelé la jouissance. La jouissance qui suppose le corps, la jouissance nécessite le support d'un corps et c'est pourquoi Lacan la dit substance. Si on voulait le dire dans le grec d'Aristote par exemple, on dirait *ousia*, là où il y a *ousia*, où il y a substance.

En revanche, le sujet, lui, est une *upokeimenom*, et non pas *ousia*, c'est-à-dire sans doute il est dessous, mais sous un mode distinct de celui de la substance, il est pure supposition signifiante et essentiellement non substantielle.

C'est la trajectoire, en tout cas sur laquelle je me suis orienté pour répondre à ce que pouvait avoir d'énigmatique le titre de ce Colloque.

On peut dire d'ailleurs, sans excès, que l'enseignement de Lacan est motivé par la difficulté de penser ensemble le sujet comme manque-à-être, c'est-à-dire comme un certain non-être et la jouissance comme substance. C'est ce « penser ensemble » qui, chez Freud, a le nom de pulsion et que Freud n'a élaboré que sous les espèces du mythe et on peut dire que tout l'enseignement de Lacan, jusqu'à *Encore*, consiste à penser ensemble le sujet et la jouissance comme une relation, sous les espèces de la relation. Cette relation est même, par excellence, repérée sur le mathème S barré poinçon petit *a* à quoi Lacan a donné, enfin il a trouvé la transcription de ce que lui appelait le fantasme.



C'est l'écriture de la relation problématique entre le sujet et ce qu'il peut avoir de jouissance et c'est inscrit comme une relation à laquelle Lacan a donné des versions successives.

On peut dire, si on se repère sur le *Séminaire XX* au contraire, le sujet et la jouissance ne sont plus pensés sous les espèces de la relation et pour une raison très simple, si je m'exprime ainsi au moins, c'est que Lacan renonce au sujet. Il renonce au sujet pour inventer une catégorie, celle de l'être parlant, où le sujet et la jouissance sont pensés ensemble, sous les espèces d'une entité nouvelle, celle d'un corps affecté par le signifiant, un corps ému, mobilisé par l'inconscient.

Il y a là comme une inversion, un point de rebroussement du projet même de Lacan, lorsqu'il fait paraître, discrètement, à sa façon, il fait monter sur la scène, à la place ou à côté du sujet, l'être parlant.

Mais discrètement aussi, il fait ainsi vaciller toutes les catégories dont il avait usage et qu'il nous avait appris l'usage et ce qui se dessine dans la perspective même, c'est que parlêtre pourrait, devrait, se substituer au mot même de l'inconscient. Le point de départ n'en reste pas moins le sujet et c'est une notion sur laquelle on ne peut pas faire l'impasse. Pour l'exposer, dans le cadre où j'étais, j'ai été reporté à faire référence, à mesurer le poids, comme conditionnant l'enseignement de Lacan à son départ, j'ai été reporté, si singulier que ça puisse paraître, à l'élaboration de Jean-Paul Sartre dont le nom n'est pas du tout véhiculé dans les *Cultural studies* et qui a l'air, alors que c'est un contemporain de Lacan, d'appartenir pour eux, d'ailleurs comme pour nous, à un registre tout à fait ancien, à une autre époque de la pensée. C'est pourtant, si on considère les choses froidement, objectivement, authentiquement, sur cet appui que Lacan a libéré la psychanalyse de la prison de l'ego.

En tout cas, ayant à affronter ce public, c'est là que j'ai pris mon départ dans un exposé dont je vous donne le titre anglais, puisque j'ai fais tout ça en

anglais et j'éprouve là le plaisir de communiquer plus directement en français avec vous, mon exposé dont le titre anglais était *« Shifting paradigmes in Lacan ». Schifting paradigmes* ce sont - alors comment traduire ça ? c'est vraiment anglais là, ce sont des paradigmes, je dis paradigme parce que ça fait vraiment partie de la langue universitaire, la recherche des paradigmes, *shifting*, on pourrait traduire ça simplement par changeant, paradigme changeant, mais évidemment il y a quelque chose de plus dans le *shift*, qu'on trouve d'ailleurs dans le terme qui a été utilisé par Jakobson en particulier pour qualifier des termes comme le « je », le *shifter*, ce sont des termes, les *shifter*, qui embrayent, et *shifting paradigmes*, ça n'est pas simplement qu'on change pour le plaisir de changer, on prend ceci on prend cela, mais, à mon sens au moins, il y a la notion que ces paradigmes embrayent les uns sur les autres et donc concilient la notion d'une discontinuité avec le maintien d'une certaine continuité.

Et sous ce titre de « Schifting paradigmes in Lacan », çà ça fait vraiment *culturals studies*, à mon avis, j'ai essayé, je leur ait donné, sans pouvoir aller absolument jusqu'au bout, un panorama de l'enseignement de Lacan, surtout la notion qu'il ne fallait pas prendre les textes de Lacan comme contemporains les uns des autres, mais qu'ils étaient articulés, dans un frayage où, en effet, les paradigmes, les articulations, se succédaient, s'embrayant les unes sur les autres, mais sans être équivalents.

Donc je leur ai communiqué un certain nombre de scansions dont j'ai durci les contours des zones que ces scansions isolent, des scansions dans le rapport du sujet à la jouissance jusqu'à cette émergence de l'être parlant où on pourrait dire l'antinomie est au moins hypothétiquement surmontée.

En matière d'introduction, je leur ai donné quelque chose qui concernait la position initiale du sujet et je suis allé chercher, parce que, si on part de zéro c'est de là qu'il faut partir à mon sens, enfin pour ceux qui ne sont pas adossés à l'œuvre de Freud, en partant de ce que Lacan doit à Sartre.

Et donc je vais essayer de vous le communiquer, j'ai surtout mis en valeur deux termes, pour la circonstance, de transfactualité et de transindividualité.

Eh bien je vais vous lire en anglais la première phrase et après je passerais au français. *It was a truly monumental shit to move the ego from the central position it had acquired in psychoanalytic thought since the twenties to establish the speaking subject as a focal point of the cure*. Voilà ça me rappelle Los Angeles (*rires*). J'ai marqué que la psychanalyse, et spécialement aux Etats-Unis, s'était cristallisée, ça avait commencé dans les années 20, nous avons été autour de ça au premier semestre, mais aux États-Unis ça c'est vraiment imposé et cristallisé après la Deuxième Guerre mondiale, d'équilibrer la psychanalyse autour de l'instance de l'ego, prélevé, évidemment, méconnu, à partir de la seconde topique de Freud et l'incidence essentielle de Lacan, dont les échos roulent encore apparemment aux États-Unis, c'est d'avoir déplacé ce *focus*, ce point focal de la psychanalyse sur l'ego, vers le sujet parlant. Et c'est ça qui a été la novation du rapport de Rome.

Alors on pourrait décrire ce qu'a été, dans toute sa splendeur, l'ego mis au point par Hartmann qui a pu faire de la psychanalyse une *ego-psychology* qui est encore leur tunique de Nessus, ils souffrent encore aux États-Unis de ce qui les retient parce que c'est encore ce qui est transmis en partie dans la formation analytique, l'ancrage dans cette figure de l'ego, dont plusieurs ont essayé des rafistolages. Kernbeg, en particulier, essayant de complémenter cet *ego-psychology* avec la relation d'objet.

Mais, le *shift* essentiel a été celui du passage de l'ego au sujet. L'ego hartmanien, on peut dire que c'était une entité psychologique et synthétique, ayant en charge les relations de l'individu avec la réalité, fonctionnant

sur une libido désexualisée, neutralisée, objective et ayant à défendre son autonomie contre la double menace du ça et du surmoi et on peut dire que la description qui s'ensuivait du psychisme était, si l'on peut dire, « chosifiée », en tout cas c'est ainsi qu'elle est apparue au paradigme dominant de la philosophie européenne continentale des années 50, c'est-à-dire le paradigme existentialiste.

Et c'est ce qui avait conduit, précisément, Sartre, en 1943, à tenter une reformulation de Freud sous le nom de psychanalyse existentielle. C'est ce qui fait l'objet du dernier chapitre de *l'Être et du Néant*,. Tout *l'Être et le Néant* de Sartre, cet ouvrage monumental, converge sur une reformulation existentialiste de la psychanalyse.

Avec le recul du temps d'ailleurs, il est saisissant de constater que le philosophe français qui a émergé et qui s'est posé comme en opposition à Sartre comme marquant une autre rupture, en 1966, à savoir Michel Foucault, dans *les Mots et les Choses*, eh bien également, on peut dire que le point focal de son ouvrage, bien distinct de *l'Être et du Néant*, qui est un ouvrage qui parcourt le mouvement de la culture européenne depuis le XVI° siècle à nos jours, son point focal c'est aussi la psychanalyse. Ces deux grandes tentatives philosophiques ont toutes les deux convergé sur Freud, sur la psychanalyse.

Déjà, avant la Deuxième Guerre mondiale, dans un article sensationnel, dont j'ai déjà souligné, dans le passé, qu'il n'avait pas échappé à Lacan, Sartre avait fait une analyse posthusserlienne du champ de conscience. C'est un article qui est reparu dans un petit volume qui s'appelle la *Transcendance de l'ego* et qui introduisait une différence essentielle entre l'ego et la pure conscience de soi.

Et c'est ce qui compte, c'est qu'il avait isolé, à côté de l'ego et de ses représentations, à côté de l'ego et de ses affects, une autre instance, la pure conscience de soi, nontéthique, comme il s'exprimait, c'est-à-dire qui ne pose pas d'objet, qui ne se pose pas en face d'elle-même et c'est pourquoi, d'ailleurs, il écrivait cette conscience différente de l'ego, conscience de soi,

Ego ≠ Cs (de) soi

en mettant le « de » entre parenthèses pour marquer que précisément il n'y avait pas là présence d'une objectification, une conscience irréflexive, préalable à toute réflexion sur soi, indivise donc et surtout non substantielle.

Il avait conçu en effet que l'ego était comme un objet dans le champ psychique, mais que ce champ lui-même devait être conçu comme une conscience en quelque sorte prépersonnelle et qu'il a décrite - puisque *l'Etre et le Néant* est le développement de cet article - exactement comme un trou, comme une béance, comme un vide, comme ce qu'il a appelé un manque d'être. Et jadis dans ce cours j'avais signalé là que le terme lacanien du manque-à-être procédait de ce manque d'être sartrien.

Il avait inventé en effet comme la conscience par excellence, mais je dirai que ça n'est qu'un détail, l'essentiel était qu'il a isolé une fonction négative, un manque d'être, une béance. Et il a popularisé les conséquences de cette différence, après la guerre, dans une petite biographie qui a, à l'époque, eu toute son incidence, une petite biographie de Baudelaire, où il popularisait la notion d'un choix originaire extérieur, indépendant de toute détermination extérieure, de toute détermination dans le donné, c'est-à-dire provenant de la pure initiative non déterminée de ce vide.

$$\text{Ego} \neq \frac{\text{Cs (de) soi}}{0}$$

Et c'est là, dans un choix originaire, qu'il voyait la causalité fondamentale et irréductible de la personnalité humaine.

C'est là le projet fondamental de Sartre, et son énorme *Flaubert*, inachevé, a le même noyau, a la même intention.

On a un écho de ce choix originaire. Choix originaire, ça veut dire que c'est un choix qui n'est pas déterminé par un conditionnement positif, ça n'est pas un choix conditionné de façon mécanique par la famille, l'organisme, la situation historique, parce que le vide non substantiel dont Sartre avait la notion introduit une béance dans ses déterminations.

C'est une causalité et donc il était là renvoyé à une causalité résidant dans cette béance même. On en a un écho, de ce choix originaire, dans l'article de Lacan de 1946 sur la causalité psychique où le nec plus ultra auquel parvient Lacan, dans cette causalité psychique, est exprimé sous la forme de « une décision insondable de l'être ». Et même il rapporte la causalité de la psychose à une décision insondable de l'être et j'avais fait un certain effet, il y a quelques années, en recentrant la description de la psychose sur cette décision insondable de l'être.

Cette décision de l'insondable de l'être, c'est l'écho du choix originaire de Sartre. Les « Propos sur la causalité psychique » sont un texte existentialiste et je prétends que, dans son *Étre et le Néant*, Sartre a appelé le « pour soi », est au moins un précurseur de ce qu'on appelle le sujet lacanien, bien que le sujet lacanien soit le sujet de l'inconscient et certainement pas celui d'un pur champ de conscience. Je considère que ce que Sartre a élaboré comme ce vide existentialiste a été réélaboré par Lacan sous une forme logicienne, comme ensemble vide ou comme variable liée.

Le seul fait de mettre en jeu une telle entité négative, un rien, mais un rien qui, précisément, n'est pas rien, qui est comme un appel d'être, le mettre en jeu introduit en effet, et c'est ça qui est décisif pour la naissance du sujet lacanien, pour la destruction de l'ego hartmanien dans la psychanalyse, introduit une rupture décisive dans le plan d'immanence.

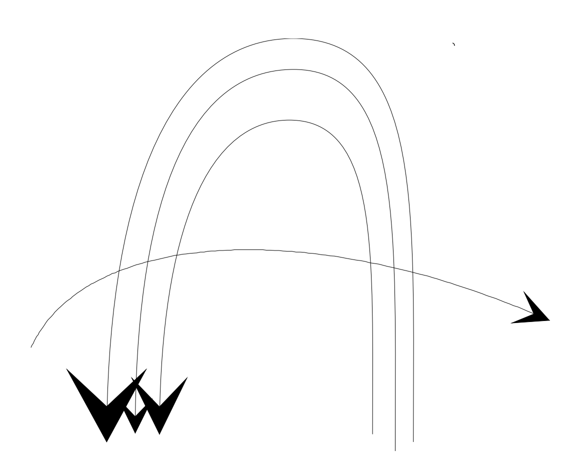
Le plan d'immanence est une expression que j'emprunte à Deleuze, que cette immanence soit qualifiée de réelle ou de biologique ou de naturelle, ou simplement de donnée. Par rapport à toute immanence réelle, vitale, le fait de mettre en jeu une telle entité négative ouvre une distance transcendante, un au-delà. C'est même le principe de ce que, l'année dernière ou il y a deux ans, j'avais appelé chez Lacan la structure à « au-delà », il y a un au-delà à tout ce qui est donné.

Ça introduit ce que j'ai appelé pour la circonstance une dimension transfactuelle et qui est essentielle chez Lacan, cette dimension transfactuelle. C'est celle qui fait, par exemple, qu'on ne se contente pas de considérer le pénis comme un organe ; dire le pénis est un organe, c'est rester dans un plan d'immanence. Faire de l'organe mâle un signifié ou un signifiant, c'est déjà l'inscrire dans une dimension transfactuelle, évidemment toujours susceptible d'être taxé de spiritualiste parce qu'elle s'écarte de ce qui serait le donné, le donné positif. D'une façon générale, la transfactualité implique un anti-naturaliste systématique. La transfactualité se traduit, elle rassemble tous les discours qui sont anti-naturalistes, et antipositivistes et c'est ça qui conduit Sartre à une proposition aussi extravagante que celle de « en définitive, en un certain sens, je choisis d'être né ».

Mais c'est aussi bien ce qui conduit Lacan à poser l'inexistence du rapport sexuel. Ce sont des propositions qui s'inscrivent toutes les deux dans cet ordre transfactuel.

Les deux d'ailleurs, Sartre comme Lacan, ont souligné, de ce fait, l'indépendance du sens à l'endroit des contraintes de ce qui seraient les données positives et, aussi bien, la dépendance du sens en fonction du projet ou de l'intention. Ce qui est résumé par Lacan dans la matrice même de son schéma de la rétroaction. Ici, sur cet axe s'inscrivent les faits dans leur ordre chronologique et le sens peut se constituer au cours d'une

histoire, de façon rétroactive et indépendante de la matérialité du fait.



Alors sans doute ce schéma de la rétroaction chez Lacan est fondé sur la *Nachträglichkeit* freudienne, sur l'après-coup de Freud et on peut apporter comme preuve à l'appui *l'Homme aux loups*, il n'empêche qu'il a exactement la même structure que le projet existentialiste.

Je pourrais m'amuser à vous l'apporter une autre fois, c'est vraiment la description du projet existentialiste, qui est là figuré par Lacan et qui introduit justement la dépendance du sens que l'on donne au passé en fonction du projet que l'on a pour l'avenir.

Donc l'idée que les faits passés changent de sens en fonction de la visée de l'avenir et donc que le sens se constitue par rétraction par rapport à cette visée, cette notion est sartrienne. Elle procède, elle est mise en forme chez Sartre, à partir de Heidegger. Et singulièrement, en passant, Sartre dans *l'Etre et le Néant* décrit la phrase elle-même, une phrase, comme un projet. J'ai trouvé la référence, page 598 de *l'Être et le Néant :* « la phrase, *dit Sartre,* est un projet qui ne peut s'interpréter qu'à partir de la néantisation d'un donné, à partir d'une fin posée ».

Il y a d'ailleurs il m'était arriver de le rencontrer dans un séminaire plus restreint qu'il lui arrivait de faire, il y a quand même quelques pages de Sartre sur le langage qui sont extrêmement lacaniennes, ainsi page 441, Sartre dit – « le sens de mes expressions m'échappe toujours, je ne sais jamais exactement si je signifie ce que je veux signifier, ni même si je suis signifiant, faute de savoir ce que j'exprime en fait pour autrui, je constitue mon langage comme un phénomène incomplet de fuite hors de moi, dès que je m'exprime je ne puis que conjecturer le sens de ce que j'exprime, c'est-à-dire en somme le sens de ce que je suis, autrui est toujours là présent et éprouvé comme ce qui donne au langage son sens. »

Là nous avons -, évidemment c'est peu développé par Sartre - comme en réduction ce qui fera la matrice de la réflexion de Lacan sur l'instance de l'Autre dans le langage. Et on peut dire que toute la critique lacanienne de la maturation du développement maturant de la libido selon Abraham trouve son fondement là et qu'il a fait être remplacé par histoire des significations subjectives.

Autrement dit, quand, en 1966, dans les *Écrits*, Lacan célèbre son texte de 1952 « Fonction et champ de la parole et du langage » comme introduisant la question du sujet en psychanalyse, ce sujet est fondé dans l'existentialisme et en même temps c'est une rupture avec toute philosophie de la conscience. C'est que chez Sartre, la transfactualité est toujours - je crois en dernière analyse - solipsiste, elle est toujours du sujet tout seul et le choix originaire est, en quelque sorte, l'épitomé de cet isolement, c'est un pur jaillissement d'être solitaire et toutes les opérations que Sartre décrit dans cette dimension de transfactualité sont toutes des modalisations de ma conscience et autrui, en définitive, est toujours introduit de façon secondaire, chez lui, comme rien de plus que l'être qui fait tomber ma conscience dans l'objectité, dans une compétition mortelle et c'est pourquoi il apparaît essentiellement - Lacan y fait allusion dans le *Séminaire XI* - comme ce regard, le regard de l'Autre, qui, lorsqu'il apparaît, fait tomber ce manque d'être de la

conscience, le fait tomber au rang d'objet, le chosifie.

Et en définitive, on utilise très souvent, même si on a oublié Sartre, très souvent on utilise, on retrouve comme spontanément - c'est tellement passé dans la culture, cette notion de la chosification - qu'on utilise Lacan à la Sartre, c'est-à-dire le sujet ne serait plus qu'un objet, ça c'est du Sartre, c'est précisément pour lui la fonction de l'Autre que de faire tomber la pure conscience au rang de l'objet.

On voit bien ce qui, là, fait la différence avec Lacan, puisque, chez Lacan le lien subjectif avec l'Autre, est au contraire originaire, alors que chez Sartre, on voit, c'est toujours quand même introduit secondairement. Et dans *l'Etre et le Néant* vous avez d'abord une grande partie sur le…, vous avez une introduction philosophique, et puis vous avez, la seconde partie c'est sur le « pour soi », la troisième sur le « pour autrui », c'est-à-dire autrui s'introduit secondairement. Tandis que chez Lacan, évidemment, le lien subjectif avec l'Autre est originaire. Et ça n'a pas de sens de parler du sujet lacanien tout seul et même de se fasciner sur le sujet lacanien si l'on a pas la notion que l'Autre le précède.

Ce qui a été la novation sensationnelle de Lacan, c'est que les opérations, qui chez lui prennent place, s'inscrivent dans la dimension transfactuelle, sont des opérations de langage, c'est-à-dire des opérations effectives. Là où chez Sartre nous avons des modalisations de la conscience, sont susceptibles de descriptions phénoménologiques, chez Lacan, nous avons des opérations effectives de langage. Nous avons des substitutions, des combinaisons, des concaténations de signifiants, s'inscrivant. Chez Lacan, c'est le signifiant qui est la clef de la transfactualité, de telle sorte que chez Lacan, la transfactualité acquiert une consistance matérielle, la consistance d'un ordre symbolique et qui est ouvert à une approche d'ordre scientifique.

Alors, évidemment, ce qui distingue plus Sartre, ça distingue déjà Sartre et Lacan, mais, au delà c'est la transindividualité, c'est-à-dire que le sujet est foncièrement, non seulement dépendant de l'Autre, mais que c'est un concept tout relatif à l'Autre. Il suffit d'ailleurs, pour s'en apercevoir, comme je vous y avais invité, de considérer - on peut l'approcher à partir de la façon dont Lacan a reformulé Hegel - que l'identité du sujet dépend de la médiation de l'Autre.

Mais si on cherche son fondement freudien, on le trouve dans la formation de l'inconscient qui sert quand même à Lacan de modèle pour toutes les autres, c'est-à-dire le *Witz*. Quand Lacan entreprend de faire un séminaire sur les formations de l'inconscient, il commence – c'est le *Séminaire V* - par faire sept leçons sur le *Witz* parce que le *Witz* met en évidence, spécialement si l'on se réfère au chapitre V de l'ouvrage de Freud, qu'il s'agit d'une formation de l'inconscient qui est un processus social, comme s'exprime Freud. Comme dit Freud, un *Witz* doit - c'est une nécessité – être raconté à quelqu'un d'autre et donc on peut dire que là, le processus psychique, loin d'être confiné imaginairement à l'intérieur, n'est achevé et amené à une conclusion seulement par le fait d'être communiqué et il ne s'achève clairement qu'au lieu de l'Autre. C'est le *Witz* qui est le paradigme lacanien de tout ce qu'il appelle les formations de l'inconscient parce que son privilège est de dénuder la fonction de l'Autre, de la mettre en scène, parce qu'il incarne cet Autre dans le public du mot d'esprit, alors que cette fonction elle reste voilée aussi bien dans les rêves ou dans l'acte manqué. L'instance de l'Autre dénudée dans le processus du *Witz* et c'est à partir du *Witz* que Lacan reconceptualise les autres formations de l'inconscient.

Alors régler l'abord de l'inconscient sur le phénomène du *Witz*, c'est évidemment faire de l'inconscient un discours en acte, entre le sujet et l'Autre, donc ça n'est pas faire de l'inconscient un contenu statique qui serait déjà là et qui n'aurait que par après à s'exprimer.

L'inconscient est un discours dont le pivot est la réponse de l'Autre qui l'accueille, qui le refuse ou qui l'entérine, qui l'invalide ou le valide, qui dans tous les cas décide de son sens et de sa vérité, d'où la définition de l'inconscient comme discours de l'Autre.

Cette dépendance du sujet à l'endroit du discours de l'Autre, on peut dire que ça, c'est un paradigme qui n'est pas susceptible de *shifter* au cours de l'enseignement de Lacan. C'est la dépendance du sujet à l'égard du discours de l'Autre, c'est la dépendance du sujet à l'égard du signifiant de l'Autre, c'est même la dépendance sujet à l'égard de l'objet petit *a* en tant que logé dans l'Autre, ça c'est vraiment un paradigme constant de l'abord de Lacan.

Le sujet ne saurait être conceptualisé sans l'Autre et, évidemment, c'est un principe qui retentit sur la doctrine de la fin de l'analyse qui n'est jamais pensée par Lacan en terme de libération mais plutôt en terme d'assomption, même quand la fin de l'analyse est définie comme la passe, même quand elle comporte une certaine évaporation de l'Autre en tant que sujet-supposé-savoir, que la fin de l'analyse selon Lacan n'annule jamais mais, au contraire, clarifie la dépendance du sujet quand il s'agit de la doctrine de la passe à l'endroit de l'objet petit *a* qui est comme le résidu de cette évaporation, de cette chute.

Mais ce qui se perpétue de l'existentialisme dans le structuralisme de Lacan, c'est dans, tous les cas, la suprématie du sens sur le donné.

Il y a toujours une schize entre le fait et le sens. Et c'est même cette schize qui permet de penser l'incidence du traumatisme comme fait qui ne trouve pas son sens. La différence, c'est que, évidemment chez Sartre, la donation de sens est toujours rapportée à une néantisation. La néantisation, c'est l'opération propre de la conscience de soi qui néanti le donné, par exemple pour poser des fins, pour poser du devoir être, pour poser de l'idéal.

Donc, la néantisation, chez Sartre, c'est une opération de la liberté tandis que la donation de sens est toujours, chez Lacan, rapportée aux opérations du signifié. Si vous voulez simplifier, chez Sartre, c'est la liberté qui fait des trous, tandis que chez Lacan, c'est le signifiant qui introduit le manque. Et on voit le signifiant comme étant la matérialité même de l'ordre transfactuel. Chez Lacan c'est le signifiant qui introduit dans le réel la place et le manque ou qui introduit dans le vivant béance et mortification. Et c'est d'ailleurs pourquoi, par une sorte de court-circuit, dans le *Séminaire II*, Lacan réduit - un peu rapidement - la pulsion de mort à n'être que la relation du sujet au signifiant.

Le signifiant, par ses opérations de nullification, de mortification, d'introduction de béance et de mort, est le moteur même de la pulsion de mort.

Alors, évidemment, Lacan est allé radicalisant la primauté de l'Autre, d'une part en montrant que les signifiants sont cause du signifié, c'est ce qu'il fait dans son « Instance la lettre » et même que le signifiant est cause du sujet. Et c'est pourquoi il abandonne assez vite la notion du sujet comme sujet parlant et même du sujet comme celui à qui l'on parle, mais il introduit essentiellement le sujet - enfin quand il le radicalise - comme le sujet parlé. C'est-à-dire, ça n'est même plus l'interlocuteur, ça n'est pas le locuteur, ça n'est pas l'interlocuteur, c'est vraiment le sujet référencié, celui qui est la référence du discours de l'Autre. Et c'est la forme, ça parle de lui dans l'Autre.

Alors, évidemment, il y a comme une variation concomitante toujours chez Lacan, entre l'Autre, le grand Autre, et le sujet. Et, même d'une façon très simple à comprendre, il décrit progressivement un grand Autre qui est de plus en plus enflé, de plus en plus énorme. Au début, c'est l'Autre sujet, chez Lacan, dans le *Séminaire II ;* dans le *Séminaire V*, c'est le lieu du code, il devient abstrait, un lieu symbolique, supra-individuel, immortel, quasi-anonyme. Et puis, il devient finalement synonyme du champ même de la

culture, du savoir, c'est le lieu des structures de la parenté, de la métaphore paternelle, de l'ordre du discours, de la norme sociale, il peut se confondre avec le dieu des philosophes comme avec le dieu d'Abraham, en même temps il inclut son absence de garantie et donc l'Autre est toujours, chez Lacan, une sorte d'englobant tout à fait enflé, énorme, qui comporte à peu près tout, je dis à peu près tout parce que c'est à l'exception du sujet et en même temps nous l'utilisons de telle façon qu'il peut être incarné dans un être, le père, la mère, etc., en même temps que logiquement réduit à l'articulation minimale d'un signifiant et d'un Autre.

Le sujet, par rapport à ça, comment est-ce que nous nous en servons ? On peut dire qu'il est lié toujours à l'Autre comme par un système de vases communicants, c'est-à-dire plus l'Autre s'enfle et plus le sujet, chez Lacan, est réduit à sa plus simple expression. C'est le point sujet de l'interprétation, c'est le Sujet quand Lacan l'écrit avec un grand S, désigné dans son ineffable et stupide existence - comme il s'exprime – mais il est précisément réduit à presque rien parce que toutes ses déterminations sont dans l'Autre.

L'opération lacanienne là, l'opération conceptuelle, elle consiste à séparer, sous le nom du sujet et du grand Autre, elle consiste à séparer le sujet de toutes ses déterminations, qui sont transférées à l'Autre.

C'est c'est le principe que Lacan écrit dans son texte « La question préliminaire… », sous cette forme : « la condition du sujet dépend de ce qui déroule en l'Autre », grand A. Ça, c'est un paradigme constant chez Lacan. C'est même ce qui fait l'armature même du couple du sujet et de l'Autre, l'opération de Lacan c'est de systématiquement transférer au lieu de l'Autre, sous des formes qui sont diverses, tout ce qui est déterminant du sujet et, corrélativement, le sujet se vide, plus l'Autre s'enfle plus le sujet se vide jusqu'à se confondre avec un trou, avec différents modes du trou.

C'est ce qui a conduit Lacan donc à son symbole de S barré, c'est aussi bien ce qui l'a conduit à utiliser la théorie des ensembles et à identifier le sujet à l'ensemble vide.

Alors jusqu'ici, je n'en ai parlé que comme une unité, il faut y ajouter sa division. Le principe de la division du sujet, c'est le suivant : c'est que pour une part le sujet s'inscrit comme un manque, il décomplète le signifiant, le savoir, quand Lacan essaye de le situer dans le ça freudien parmi les pulsions, il dit c'est une place vide et donc c'est ça qui est inscrit comme S barré, mais d'autre part, le sujet est toujours représenté.

C'est ce que Lacan écrit S_1 et le moteur, le principe de la division du sujet c'est sa division entre S barré et S_1., ce qui fait que nous utilisons toujours le sujet de Lacan sous une double face et souvent sans le percevoir. C'est que d'un côté nous repérons le sujet à ses manifestations, disons bizarres, à ses manifestations *odd*, comme on dit en anglais, c'est-à-dire nous le repérons comme un comptable, comme toujours en plus ou en moins, comme jamais complètement inscrit et donc comme une présence paradoxale - ça c'est d'une part que nous l'utilisons comme ça - et d'autre part, il y a toujours une autre face du sujet où il est régulier en tant qu'entraîné dans la chaîne signifiante.

Et on peut dire que nous avons toujours à faire à cette tension, d'un côté le sujet est inscrit, placé dans le réseau de l'Autre, dans les chaînes signifiantes, où encore il est toujours dans le tableau - pour prendre l'exemple du *Séminaire XI* – et, d'autre part, nous le décrivons comme forclos, comme moins un, comme jamais à sa place et nous passons toujours très vite d'une description à une autre.

Ce qu'il faut ajouter, c'est que le plus grand paradoxe est que Lacan ait continué d'appeler cette fonction là sujet alors que ce qu'il appelle sujet n'a rien à voir avec ce qu'on entend normalement par sujet. Si on le prend au sérieux, ce qu'il appelle sujet n'a rien à voir avec aucune instance de la

subjectivité. Et on s'est demandé, pourquoi Lacan n'avait pas changé de nom, pourquoi il continuait de traîner avec lui ce débris de l'ancien monde qu'est le mot de sujet.

Il y a une réponse à ça, c'est que Lacan maintient le nom de sujet pour le transférer à une fonction du signifiant, précisément pour interdire le retour du sujet classique.

C'est-à-dire qu'il nous apprend à appeler sujet quelque chose qui n'a rien à voir avec la subjectivité, précisément pour que ce nom même soit occupé par autre chose que la subjectivité classique. Et donc, simplement à parler le langage de Lacan, sans forcément le comprendre davantage, nous répétons cette mise à l'écart, pourquoi ne pas le dire, cette néantisation de la subjectivité classique.

Bon, en bien je ne suis qu'au tout début de mon exposé de Los Angeles, bien avant les, plutôt sur le paradigme constant, donc ce sera la semaine prochaine que je pourrais vous énumérer les six, parce qu'il y en a pas moins de six, *shifting paradigmes*, que j'ai trouvé dans le rapport à la jouissance.

Fin du Cours 12 de Jacques-Alain Miller du 17 mars 1999

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Treizième séance du *Cours*

(mercredi 24 mars 1999)

XIII

Quand nous allons au cinéma, nous voyons la projection d'un ruban. Sur ce ruban, des images sont imprimées et c'est en fonction de la vitesse du déroulement de ce ruban que nous percevons un mouvement. Le facteur vitesse est donc là essentiel. Eh bien je vous propose aujourd'hui une séance de cinéma. En effet, les six paradigmes de la jouissance chez Lacan tels que je les ai exposés à Los Angeles supposent une projection accélérée. C'est ce que je me suis promis de vous transmettre aujourd'hui, sans y ajouter trop de commentaires qui ralentiraient le déroulement et qui inhiberait l'effet à produire.

Ces paradigmes sont des photogrammes simplifiés qui sont prévus pour essayer de recomposer, par l'effet de cette superposition rapide, le mouvement qui anime ce que nous appelons l'enseignement de Lacan quant à la doctrine de la jouissance.

Donc, mon projet d'aujourd'hui comporte que j'aille vite que je procède à une mise en place suffisamment hâtive - et donc sans entrer dans le détail - pour vous faire percevoir le mouvement. Évidemment, rien n'interdit qu'ultérieurement je revienne sur tel point pour le compléter, voire le corriger.

Sans plus tarder donc, j'annonce le premier paradigme, celui de « l'imaginarisation de la jouissance ». Ce dont il s'agit, c'est de dire les choses à leur place afin que l'effet de mouvement soit perceptible.

Sous ce titre, je désigne les conséquences, que je nommais tout à l'heure la doctrine de la jouissance, du premier mouvement de l'enseignement de Lacan, celui qui prend son essor à partir de l'introduction du symbolique comme constituant une dimension distinguée de l'expérience analytique et un ordre propre de l'existence.

Ces conséquences quant à la jouissance restent voilées pour autant que ce qui occupe en un premier temps la scène conceptuelle, c'est la démonstration, premièrement de la fonction de la parole en tant que donatrice de sens, du champ du langage qui la supporte, de sa structure, et des opérations de l'histoire - comme s'exprime Lacan - à savoir du dynamisme rétroactif des subjectivations, des resubjectivations, des faits et des événements.

Ce qui domine ce premier moment conceptuel, c'est la communication conçue comme intersubjective et comme dialectique. Et cette entrée en matière de Lacan a fixé, pour très longtemps, ce qu'on s'est imaginé être la base et le noyau, et même le tout, de son enseignement.

Ce que j'appelle ici communication prend la forme, chez Lacan d'abord de la mise en évidence dans l'expérience analytique du caractère fondamental, structurant, du rapport de sujet à sujet comme s'exprime Lacan dans son intervention sur le transfert, texte qui précède son « Rapport de Rome » et dont l'écho continue de rouler, des années durant, quand Lacan se rapporte, qualifie lui-même ce qu'il opère de dialectique de l'intersubjectivité.

Cette intersubjectivité est évidemment corrigée par la dissymétrie que progressivement Lacan introduit dans le rapport de sujet à sujet. Les deux sujets en fonction ne sont pas équivalents puisque l'analyste-sujet, lui, écoute essentiellement, ponctue, interprète et par là décide du sens.

D'où l'introduction dans la communication de l'instance de l'Autre majuscule et même Autre absolu, distinct, une position distincte, avec des propriétés distinctes de celles du sujet, qui ne trouve pas là son corrélat identique.

Un peu plus loin, dans l'enseignement de Lacan, cet Autre devient lieu, lieu de la parole, lieu du langage, lieu de la structure et, comme je l'ai évoqué la dernière fois, lieu de toutes les déterminations du sujet.

C'est, ainsi brièvement résumé, ce qui a paru être l'apport essentiel, la novation introduite par Lacan, cette relation s'inscrit sur l'axe symbolique que nous écrirons ainsi, et qui abrège ce moment.

A ⟶ S
a ―― a'

Ce moment, qui a une certaine durée dans l'enseignement de Lacan, manifeste que la conceptualisation dont il s'agit reste foncièrement équivoque : elle s'inscrit toujours entre deux pôles, celui de la parole et celui du langage. Sur le versant de la parole, Lacan développe volontiers, tout en la corrigeant, l'intersubjectivité. Sur le versant du langage, en revanche, il met l'accent et on peut dire toujours davantage, sur l'autonomie du symbolique, sur le fait que la chaîne signifiante comme telle, telle qu'elle tourne dans l'Autre, a ses exigences propres, une logique.

Cette première élaboration, que je ne fais qu'esquisser, est faite pour rendre compte de ce qui est déchiffrable de l'inconscient dans l'expérience analytique. C'est là la finalité de cette construction. Là aussi se retrouve l'équivoque initiale que je signalais, que dans ces premières années de l'enseignement de Lacan, l'inconscient apparaît tantôt comme langage et tantôt comme parole. Tantôt l'accent est mis sur la structure qu'il comporte, tantôt sur le discours qu'il émet, sur le discours qu'il constitue au point que l'inconscient peut être, par Lacan, qualifié de sujet. L'inconscient est sujet.

Quel est l'effet de cette entrée en matière de Lacan, sur le corpus constitué par l'élaboration freudienne ? C'est l'effet d'une césure que Lacan signale, et j'y ai déjà pris appui, dans le passé, page 261 des *Écrits*, l'effet est celui de ce qu'il appelle désintrication produite dans le corpus freudien entre ce qui relève de la technique de déchiffrage de l'inconscient, qui justifie tout cet extraordinaire montage, communicationnel et structural ; et puis, par ailleurs, la théorie des instincts, voire des pulsions.

Un partage s'accomplit, initialement, et on peut dire que Lacan donne le privilège au déchiffrage en tant que le déchiffrage relève du symbolique, qu'il suppose donc la différence du signifiant et du signifié et qu'il trouve à se loger dans une structure de communication.

D'où la question : que devient ce qui, chez Freud, s'appelle le point de vue économique, c'est-à-dire le point de vue de la satisfaction ? Sans doute, dans les formations de l'inconscient, quelque chose se chiffre et se déchiffre. C'est l'évidence que Freud a imposée, mais aussi, pour Freud, dans ce qui se chiffre et se déchiffre, quelque chose se satisfait.

La réponse de Lacan, conditionnée par le privilège donné au déchiffrage symbolique, c'est que la satisfaction essentielle est à trouver dans la communication elle-même, qu'elle tient à la délivrance du sens. Et c'est-à-dire que dans le Séminaire V - que vous êtes sans doute, à lire, actuellement, un certain nombre entre vous au moins - Lacan s'attache, pour une bonne part, à mettre en évidence, la satisfaction propre qui s'attache au fait que l'Autre, entérine, admet les curieuses, surprenantes, parfois déviantes formations linguistiques qui viennent du sujet.

Et cet accord, qui éventuellement se traduit, quand il s'agit du mot d'esprit, par le rire, constitue une satisfaction

d'ordre sémantique. Pour être plus précis, disons que cette satisfaction peut être illustrée tant du côté du sujet que du côté de l'Autre. Du côté du sujet, c'est l'emprisonnement du sens qui fait la souffrance. C'est ainsi que Lacan rend compte du symptôme. Le symptôme, c'est un sens non délivré, et cet emprisonnement est, dans cette structure, la traduction du refoulement. Le symptôme se soutient d'un sens refoulé et quand Lacan maniait le terme de conscience, on disait même refoulé de la conscience du sujet et la satisfaction advient de la réapparition de ce sens.

Du côté de l'Autre, c'est l'accueil, l'enregistrement, la validation du sens subjectif qui culmine dans la reconnaissance et il m'est déjà arrivé de signaler que si Lacan s'est attaché ainsi au thème de la reconnaissance, au point de faire du désir de reconnaissance le désir le plus profond du sujet, c'est dans la mesure où cette reconnaissance vaut satisfaction dans l'ordre de la communication. L'idée, d'ailleurs, est toujours présente, est toujours active dans la notion qu'à défaut de satisfaction plus substantielle, il est très important, dans la société que les détenteurs du pouvoir s'occupent de reconnaître ce qui leur est adressé comme discours et que, à défaut de pain, si je puis dire, on donnera la brioche de la reconnaissance.

Et même un certain nombre de philosophes utopistes proposent comme ordonnancement social une société de reconnaissance où chacun aurait le loisir d'être écouté et sanctionné, la revendication, si on peut dire, sanctionnée comme un mot d'esprit. Ça n'est pas sûr que ça satisfasse entièrement d'ailleurs les personnes en cause. La première réponse apportée à la question que devient le point de vue économique dans cette construction, c'est la satisfaction symbolique. Seulement, elle ne sature pas tout ce dont il s'agit dans Freud. Qu'en est-il des pulsions, de l'investissement libidinal, de ses fixations, du fantasme, du surmoi comme du moi ?

Et on peut dire que l'évidence de cette objection rencontre la réponse que le symbolique n'est pas tout, qu'il laisse hors de soi l'imaginaire qui est un autre ordre de réalité où s'accomplit un autre ordre de satisfaction. Autrement dit, en face de la satisfaction symbolique qui étend son empire sur l'ensemble du psychisme - quand Lacan fait du désir de reconnaissance ce qui remanie tous les désirs, mais en face de la satisfaction symbolique demeure, dans ce premier paradigme, la satisfaction imaginaire que l'on appellera, proprement, la jouissance.

Dans le premier paradigme, de Lacan, la libido a statut imaginaire. Et, disons, pour être exact, que la jouissance comme imaginaire ne procède pas du langage de la parole et de la communication, elle ne procède pas du sujet à proprement parler, elle tient au moi comme instance imaginaire. Et, comme vous le savez, Lacan interprète le moi à partir du narcissisme et le narcissisme à partir du stade du miroir.

D'un côté il retrouve tout naturellement ici la formule freudienne du moi comme réservoir de la libido, et il l'étend jusqu'à dire, page 427 des *Écrits* — « le narcissisme enveloppe les formes du désir ». Et donc, si nous avons à chercher le lieu de la jouissance comme distincte de la satisfaction symbolique, nous la trouvons sur l'axe imaginaire « a a prime »

a ________ a'

où Lacan s'efforce de faire entrer tout ce qui, chez Freud, est signalé comme investissement libidinal.

Autrement dit nous voyons Lacan parcourir le corpus de l'œuvre de Freud et qualifier d'imaginaire tout ce qui n'est pas susceptible d'être mis au rang de la satisfaction symbolique.

Alors la jouissance proprement dite, c'est-à-dire la jouissance imaginaire,

elle n'est pas intersubjective, elle est intra-imaginaire, elle n'est pas dialectique, mais elle est constamment décrite par Lacan comme permanente, stagnante et inerte. Et avant même son Rapport de Rome, le transfert - dans le petit texte que je citais tout à l'heure - est considéré comme n'appartenant pas à la dialectique de l'expérience analytique mais au contraire comme relevant de la dimension imaginaire, comme apparaissant dans un moment de stagnation de la dialectique, et comme reproduisant ce que Lacan appelle les modes permanents de constitution des objets.

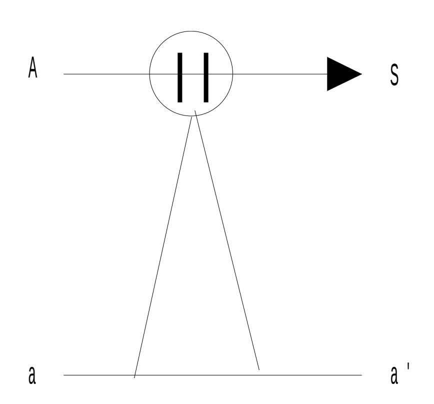
De la même façon, il m'arrive d'y faire appel, d'y recourir, dans « la Lettre volée », les facteurs imaginaires sont caractérisés par leur inertie et sont considérés comme n'étant que les ombres et les reflets de ce qui s'accomplit dans la dialectique symbolique.

Et Lacan a marqué les esprits, sans doute à jamais, en essayant de démontrer, comment, simplement en transposant dans la psychanalyse, un certain nombre de petits appareils symboliques, ses ? ?, alpha, bêta, etc., qui montrent, il a obtenu cet effet, donc, simplement par cette transposition et en montrant que le signifiant, là, suit un parcours autonome, et autonome veut dire dénoué de la jouissance comme imaginaire.

Autrement dit le premier paradigme de Lacan, concernant la jouissance, terme qui n'intervient dans son discours que dans les marges, à cette date, accentue la disjonction du signifiant et de la jouissance.

Et c'est ce qui a été entendu à l'époque, à juste titre, comme la séparation du champ du moi et du champ de l'inconscient, c'est en fait, une fois que nous voyons d'où nous sommes, la disjonction très stricte du signifiant et de la jouissance. Le signifiant a sa logique, le signifiant a son parcours, comme tel distinct, dénoué, des adhérences à la jouissance.

Alors cette jouissance imaginaire est susceptible - dans l'expérience analytique - d'un certain nombre d'émergences, lorsque se manifeste une défaillance, une rupture dans la chaîne symbolique.



Et il y a toute une part de la clinique de Lacan qui consiste, à indiquer, à rapporter un certain nombre de phénomènes à des ruptures de la chaîne symbolique et à ses émergences de jouissance imaginaire.

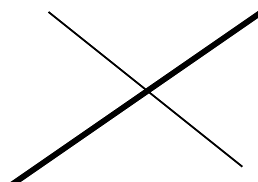
Ce sont parfois, encore, les constructions de Lacan, cliniques, qui ont marqué et qui continuent de marquer notre compréhension de son enseignement. Ainsi sa lecture de *l'acting out* prélevé dans l'expérience Ernst Kriss, l'*acting out* est - je l'avais jadis signalé et ça ne figure qu'en passant dans une phrase des *Écrits*, est rapporté à l'émergence d'une relation orale primordialement retranchée, c'est-à-dire est rapporté à un élément de jouissance imaginaire.

Ou encore, le Livre IV du *Séminaire,* de manière répétitive, s'attache à montrer l'apparition de perversions transitoires, dans l'expérience, qui sont régulièrement considérées comme des émergences de jouissance imaginaire là où l'élaboration symbolique fait défaut ou défaille.

C'est encore au même paradigme qu'on doit rapporter la première formule que Lacan donne du surmoi, comme figure obscène et féroce, le surmoi est là, pour lui, ce qui émerge d'une telle défaillance symbolique et donne figure à la jouissance imaginaire. Donc, d'une

façon générale, on peut dire que dans ce paradigme c'est quand la chaîne symbolique se rompt que montent de l'imaginaire les objets, les produits, les effets de la jouissance.

Et donc tout ce qui chez Freud est à proprement parler libidinal est impliqué à l'imaginaire, à la jouissance imaginaire comme obstacle, comme barrière, ce qui fait que ces deux axes sont présentés par Lacan, en travers, l'axe de la jouissance imaginaire est présenté comme en travers de l'axe symbolique, comme obstacle ou barrière à l'élaboration symbolique.



Second paradigme. La signifiantisation de la jouissance. C'est le second mouvement de l'enseignement de Lacan. Et on ne peut pas dire simplement qu'il succède au premier chronologiquement. Il se mêle à lui, et en distinguant ces six paradigmes j'essaye justement, je fais un travail de désintrication de cet enseignement. Il se mêle à lui, il le complète et puis progressivement, on peut dire qu'il s'impose, il l'emporte sur le premier paradigme et enfin il le domine entièrement.

En effet, ce premier paradigme n'est pas sans équivocité, puisque d'un côté l'imaginaire est bien ce qui dure, ce qui persiste en dehors de la prise du symbolique, ce qui reste en dehors de cette prise mais, par un autre côté, Lacan ajoute toujours que cet imaginaire, est en même temps dominé par le symbolique.

Et donc, nous avons dans ses *Écrits*, dans ses *Séminaires*, une tension, entre ce qui persiste - entre guillemets – « d'une autonomie de l'imaginaire », qui a ses propriétés propres, qui a sa source propre, distincte du langage et de la parole et en même temps, une petite musique de la domination de l'imaginaire par le symbolique, petite musique qui s'enfle, ronfle et devient dominante.

Alors, c'est, le rappel en effet ne manque pas, chez Lacan, que l'imaginaire sert de matériel au symbolique, en particulier qu'il sert de matériel au symptôme, qu'il est inséré dans le symbolique, que le symbolique agit sur lui.

Mais au début, dans l'enseignement de Lacan, nous ne trouvons ça que sous forme de propositions très générales, tout le détail est consacré à l'articulation signifiante et à son autonomie, en même temps que, comme en réserve, s'inscrit la notation que les éléments imaginaires sont susceptibles d'une reprise symbolique.

De telle sorte que l'imaginarisation de la jouissance, qui est une extraordinaire opération pratiquée sur les textes de Freud, se trouve accompagnée et progressivement déplacée, surclassée par la transposition de l'imaginaire dans le symbolique. C'est-à-dire que nous assistons, au moment de ce que j'appelle le second paradigme, à une véritable réécriture conceptuelle qui s'attache à démontrer de tous les termes qui ont été versés dans la catégorie de l'imaginaire, qui s'attachent à démontrer de tous ces termes, qu'en définitive ils sont si bien repris dans le symbolique qu'ils sont foncièrement des termes symboliques.

Et donc, comme si Lacan puisait, le premier paradigme il constitue cette énorme réserve imaginaire, deuxième mouvement il puise, c'est-à-dire qu'il transforme tout ce qui est libidinal en imaginaire, et ensuite il transforme ce qui est imaginaire, il en montre la consistance et l'articulation symbolique.

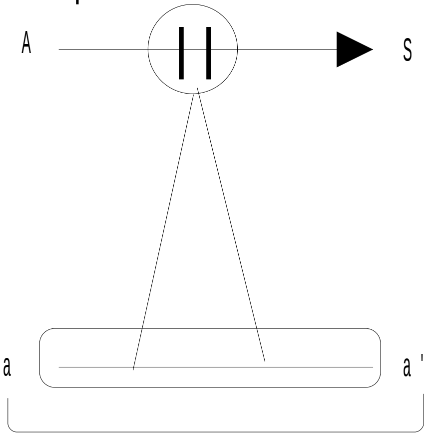
Par exemple, évidemment, le transfert dont j'ai dit que dans un premier temps il est rapporté à la jouissance imaginaire se trouve, bien sûr, en un second temps, déplacé sur l'axe symbolique.

Je me suis attaché, au début de cette année, à montrer l'opération pratiquée par Lacan sur la pulsion elle-

même. Non seulement que les pulsions se structurent en termes de langage et quand Lacan dit ça il commence à arracher les pulsions à la jouissance seulement imaginaire, qu'elles sont capables de métonymies, de substitutions et de combinaisons, mais dans le second paradigme, celui de la signifiantisation de la jouissance, il écrit la pulsion à partir du sujet, du sujet symbolique.

S ◊ D

Il écrit la pulsion à partir de la demande, c'est-à-dire à partir d'un terme éminemment symbolique et la valeur de ce sigle, c'est d'être un moment capital de la signifiantisation de la jouissance. Je vous l'ai montré en début d'année, à partir de la pulsion anale ou de la pulsion orale, où d'ailleurs les textes les plus classiques de Jones comme d'Abraham mettent en valeur la présence de la demande relative à ces pulsions, Lacan inscrit cette demande de l'Autre dans la formule même de la pulsion, c'est-à-dire qu'il retranscrit la pulsion en termes symboliques.

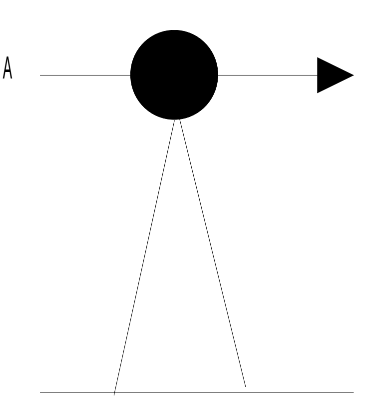


C'est aussi bien le cas du fantasme. Dans le premier paradigme, évidemment, le fantasme est éminemment le lien qui articule petit *a* et petit *a prime* imaginaire dans un transitivisme, qui d'ailleurs nécessite le Nom-du-Père pour imposer ici un ordre qui se superpose.

Et c'est dans le *Séminaire V* que nous voyons s'accomplir le déplacement du concept du transfert du registre imaginaire au registre symbolique. Lacan s'attache à montrer qu'en fait, il n'y a pas de fantasme qui ne soit scénario, et donc, il n'y a pas de fantasme qui ne soit assimilable à une chaîne signifiante, d'où sa formule du fantasme qui relève de ce second paradigme S barré poinçon petit *a*, où l'image, dont il préserve la présence dans cette écriture, l'image en fonction signifiante, comme il le souligne, est articulée au sujet symbolique.

$\not{S}$ ◊ a

On peut même dire que cette écriture restera très longtemps dans l'enseignement de Lacan comme le symbole de la connexion entre le symbolique et le libidinal et que c'est même ce qui déterminera pendant longtemps le centrage de la cure sur le fantasme comme étant par excellence le nœud, le point nœud où l'imaginaire et le symbolique se concentrent, comme un point de capiton essentiel de ces deux registres.



Dans le même mouvement s'inscrit ce que nous trouvons dans le *Séminaire V* toujours, le déplacement du concept de régression du registre imaginaire au registre symbolique.

La régression, qui dans le premier paradigme est rapportée à une désagrégation, déconstruction de l'ego et de ses relations imaginaires est, dans le *Séminaire V,* au contraire,

démontrée être de nature symbolique, c'est-à-dire se réaliser par le retour de signifiants qui ont été employés dans des demandes passées.

Le grand moment de ce paradigme, c'est le moment du phallus dont le statut d'image, qui déjà le distingue de l'organe, est déplacé pour privilégier son statut symbolique et on assiste à ça dans le *Séminaire V*, et même en continu, puisqu'après son travail sur « la Questions préliminaire… », où le phallus apparaît comme imaginaire, nous voyons Lacan déplacer les lignes jusqu'à arriver à « le phallus est un signifiant » et, évidemment, si on compare les formules terme à terme on voit simplement comme une contradiction, alors que le terme phallique est là entraîné dans cette signifiantisation de la jouissance imaginaire que Lacan applique très systématiquement à tous les termes.

$\$ \lozenge a$

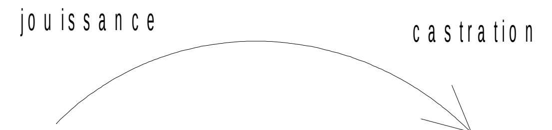
Ces paradigmes font voir le caractère systématique du procédé de Lacan. Le premier paradigme, il accomplit la démonstration systématique que tout ce qui est libidinal est imaginaire et dans le second paradigme, il reprend ces termes pour les transférer au symbolique. Alors évidemment ce n'est pas aussi tranché que je les présente ici, c'est parfois, ça se mêle, ça s'insinue, ça se cherche, mais voilà, je crois, le mouvement d'ensemble. D'ailleurs il va même au-delà, il se poursuit, par exemple dans son séminaire de *L'identification*, le neuvième séminaire, où Lacan s'attache à montrer que ce qui était jusqu'alors conceptualisé comme identification imaginaire est en fait une identification symbolique.

Donc voilà le mouvement d'ensemble de l'enseignement de Lacan jusqu'aux *Séminaires V et VI.* Et j'ai dis donc qu'il se poursuit, il se poursuit au-delà aussi bien, et il culmine dans la démonstration générale que la libido elle-même est inscrite dans le signifiant.

C'est-à-dire, et ça c'est ce qu'il accomplit dans son sixième séminaire, il s'attache à démontrer, c'est déjà présent dans le cinquième auquel vous pouvez vous référer, il pousse si loin la signifiantisation de la jouissance qu'il la démontre équivalente au signifié d'une chaîne signifiante inconsciente dont le vocabulaire serait constitué par la pulsion.

Et c'est ça que Lacan a appelé le désir. Ce qu'il a appelé le désir, c'est exactement, et là encore ça a été inouï puisque, dans ce concept du désir, c'est là que s'accomplit, que se réalise, que s'effectue la signifiantisation de la jouissance.

Évidemment, c'est une jouissance mortifiée, c'est une jouissance passée au signifié, c'est la jouissance telle qu'elle figure tout en haut du grand graphe que constitue Lacan, c'est en tout cas ainsi qu'il le réécrira, où nous avons la trajectoire de jouissance à castration.



Et sur cette trajectoire, on peut dire qu'elle accomplit cette signifiantisation.

Alors de nouveau on peut demander où est la satisfaction. C'est la satisfaction du désir, réponse. C'est-à-dire Lacan élabore les modes de satisfaction qui sont attachés au signifiant du désir.

De l'ordre avoir - pour le dire simplement - auprès de soi une personne, une fonction, une instance qui représente le signifiant du désir. Il y a encore une autre satisfaction, cette fois-ci qui tient au désir en tant qu'il court comme le signifié sous le signifiant, c'est la satisfaction pure de la métonymie. D'où la notion de défaire les identifications qui entraveraient le cours libre du désir et spécialement l'identification phallique.

Seulement, on peut dire encore ça ne sature pas le corpus de Freud, parce que ça donne pas la réponse à quelle est la satisfaction propre de la pulsion ?

Et ça ne peut pas la donner puisque la pulsion est là réduite à une chaîne signifiante. Et donc tout ce qu'on peut dire de satisfaction est toujours dit en termes symboliques.

Et on peut dire que c'est précisément d'avoir poussé jusqu'à son terme cette signifiantisation de la jouissance, dont je dis qu'elle culmine avec ses *Séminaires V et VI* que s'introduit la nécessité du troisième paradigme. C'est-à-dire ce ressaut, cette correction, cet ajout, ce nouveau paradigme, ce paradigme distinct, qu'introduit le séminaire l'*Éthique de la psychanalyse*, le septième et qu'on peut appeler celui de la jouissance impossible, ce qui veut dire la jouissance réelle.

Lacan lui-même signalait que ce *Séminaire* faisait pour lui-même une sorte de coupure. Il constitue une référence privilégiée en tant que c'est la troisième assignation de la jouissance Lacan.

La première assignation c'est la jouissance assignée à l'imaginaire, la seconde c'est la jouissance assignée au symbolique et la troisième c'est la jouissance assignée au réel, et c'est ce que veut dire *Das Ding*, que Lacan fait monter du texte de Freud comme une sorte de *Witz*, et évidemment c'est un terme qui, lui, n'est pas du tout constitué comme les mathèmes de Lacan, affiche dans son caractère étrange *Umheimlich*, affiche précisément qu'il ne s'agit pas d'un terme symbolique.

Et, alors qu'est-ce que veut dire *Das Ding*, la Chose ? Ça veut dire que la satisfaction, la vraie, la pulsionnelle, la *Beifreidigung* ne se rencontre ni dans l'imaginaire ni dans le symbolique, qu'elle est hors de ce qui est symbolisé, qu'elle est de l'ordre du réel.

Et ça comporte que l'ordre symbolique comme la relation imaginaire, c'est-à-dire toute l'architecture du grand graphe de Lacan, toute cette architecture qui est à deux niveaux et chaque niveau est dédoublé pour inclure des termes imaginaires, tout ce montage est en fait dressé contre la jouissance réelle, pour contenir la jouissance réelle. Ce qui est, évidemment, un profond déplacement des lignes, à cet égard.

Ce troisième paradigme implique une substitution de la défense au refoulement. Le refoulement, en effet, c'est un concept qui appartient au symbolique, qui est antonyme et qui est dans le fil, qui conditionne la notion même de déchiffrage. Tandis que la défense qui figure déjà page 40 du séminaire de l'*Éthique,* c'est tout autre chose. J'ai eu l'occasion d'y faire allusion au début d'année, elle désigne la défense d'une orientation première de l'être, comme dit Lacan « elle existe déjà avant même que ne se formulent les conditions du refoulement comme tel ».

Donc, dans l'*Éthique de la psychanalyse,* on vise une zone extérieure à ce montage et en quelque sorte comme déterminant ce montage. Alors ici aussi il est question d'une barrière, mais ça n'est pas la barrière de l'imaginaire, c'est la barrière que le réel oppose tant à l'imaginaire qu'au symbolique.

Alors, évidemment, il y a dans l'avancée vers la Chose, il y a cette barrière réelle essentielle et Lacan décrit deux autres barrières, mais qui sont attenantes à celle-là, la barrière symbolique, celle de la loi, celle qui dit tu ne dois pas, tu ne peux pas, et puis la barrière imaginaire qu'il décrit à propos d'Antigone sous les espèces de l'apparition du beau empêchant d'atteindre la Chose, avant le franchissement vers la Chose.

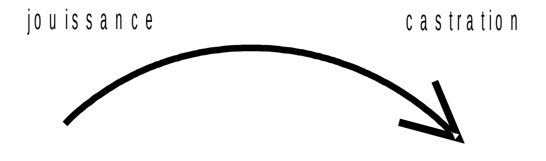
Donc si on veut, il y a une barrière symbolique, il y a une barrière imaginaire mais elles sont conditionnées par ce retrait hors symbolisé de la Chose.

Donc là, la discontinuité est beaucoup plus marquée qu'entre les deux premiers ; j'ai insisté sur le fait que le paradigme un et le paradigme deux se rencontrent dans les textes de Lacan mêlés. Là nous avons vraiment

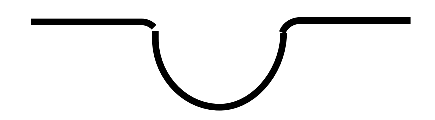
comme une rupture. Au premier temps donc nous avions la jouissance imaginaire, au deuxième nous avions sa signifiantisation et la jouissance sous les espèces du désir semblait entrer dans le système et être représentée par des signifiants être logée entre les signifiants, selon les moments.

Tandis qu'au troisième paradigme, la jouissance passe au réel. Et là, elle s'affirme, elle est décrite comme hors système et elle a pour trait son caractère absolu, un caractère absolu, ce qui permet à Lacan de développer tout un système de substitution des termes qui peuvent venir à cette place.

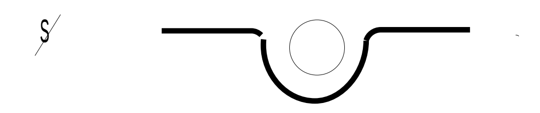
Alors, avant ce troisième paradigme, on peut dire que, dans le second paradigme, ce qui apparaissait essentiellement, c'est l'effacement de la jouissance par le signifiant. Le second paradigme est conditionné par le modèle de la rature, qui vaut, qui met en valeur l'effet de sublimation, l'*Aufhebung* et c'est ce qui est répété d'une certaine façon, dans le tracé qui va de la jouissance à la castration. Le signifiant, dans le second paradigme, annule la jouissance et vous la restitue sous la forme du désir signifié.



Le troisième paradigme est lié à un tout autre modèle que celui de la rature. Pour simplifier, je dirais qu'à la place du modèle la rature, c'est le modèle du vase que Lacan emprunte à Heidegger.



Le vase c'est un objet créé, qui vient en plus dans le monde, et en même temps qu'il vient en plus il a paradoxalement la propriété d'introduire le moins et par là même il introduit, comme dit Lacan, la possibilité de le remplir. C'est distinct du modèle de la rature, du signifiant qui ouvre à une *Aufhebung.* Ici, nous avons un élément en plus qui simultanément introduit le moins. C'est cette propriété là sur laquelle Lacan repère la Chose, comme équivalant à l'annulation que constitue la castration mais il s'y ajoute, d'une certaine façon, ça inscrit la réduction de la jouissance à une place vide et par là même dans son côté vide, ça peut s'écrire équivalant au sujet barré, mais ça introduit en plus la possibilité de le remplir.



Et, la notion d'un supplément qui ne sera jamais adéquat.

Alors c'est là que s'ouvre l'extraordinaire litanie des termes, qu'énumère Lacan au fur et à mesure de son *Éthique* et qui sont susceptibles de venir à cette place, des éléments imaginaires, des éléments symboliques. Je crois que c'est l'année dernière que je les avais énumérés, j'en avais énuméré six ou sept, de ces termes. Alors n'importe quel terme symbolique est susceptible de venir à cette place, à condition d'être coupé du reste du système, s'il est prélevé sur ce système et s'il est logé à cette place, il peut prendre, s'il est doté de la propriété d'absoluité, il est susceptible de venir à cette place.

Donc Lacan s'amuse à montrer que la loi morale de Kant, qui est par excellence un énoncé symbolique, mais qui comporte l'annulation de toute jouissance, c'est d'un côté l'envers de *Das Ding*, c'est l'envers de la jouissance, mais en même temps il peut dire c'est identique à *Das Ding*, parce que ça a le même caractère, muet, aveugle, absolu, que *Das Ding*, et donc il peut dire ce terme se substitue à la vérité muette de *Das Ding*, muette parce que précisément hors symbolique. La mère, qui est l'objet par excellence, protégée par la barrière de l'œdipe, on peut dire la

mère vient à la place de *das Ding*, la science répond à l'exigence première D*as Ding*, parce qu'elle est absolue, parce qu'elle revient à la même place.

Donc, d'une façon générale, il s'introduit une liste d'objets substitutifs, qui arrivent jusqu'au plus dérisoire, c'est la boîte d'allumettes de Jacques Prévert dont le tiroir est une variation sur le modèle du vase.

Je ne rentre pas dans le détail parce qu'il faut je conserve une certaine accélération. Dans le troisième paradigme, ce que je voudrais souligner, c'est qu'à la jouissance, il n'y a d'accès que par forçage. C'est-à-dire que dans ce troisième paradigme, où la jouissance n'est mise en valeur que hors système, elle est inaccessible, structurellement inaccessible, sinon par transgression. Et d'où l'éloge de la transgression héroïque et ce peuple de héros qui commence à envahir le *Séminaire* de Lacan et d'ailleurs c'est la grande figure d'Antigone qui apparaît ici, au premier plan comme franchissement de la barrière de la cité, la loi, la barrière du beau, pour s'avancer jusqu'à la zone de l'horreur que comporte la jouissance.

Et donc ici, un héroïsme de la jouissance, dont Lacan écrit comme la symphonie, c'est même une sorte de symphonie fantastique, où c'est comme soulevé de soi-même, devant renoncer au ronron du symbolique et de l'imaginaire pour atteindre au déchirement de la jouissance.

Pour le dire donc d'une façon modérée, ce que ce troisième paradigme illustre, met en valeur à l'extrême, c'est vraiment une profonde disjonction entre le signifiant et la jouissance.

S // J

C'est-à-dire que le troisième paradigme retrouve quelque chose du premier. Dans le premier paradigme, nous avons cette disjonction parce que la jouissance était imaginaire, dans le troisième paradigme, nous retrouvons quelque chose de cette disjonction parce que la jouissance est réelle. Voilà une sorte de boucle suivie par l'enseignement de Lacan.

Et donc on voit bien là l'opposition de la libido transcrite comme désir, où elle figure entre les signifiants, et de la libido comme *das Ding*, où elle apparaît hors tout signifiant et signifié.

Alors, j'ajoute, je ne m'attarde pas aux détails, je suis obligé de faire saillir des grandes lignes, dans ce paradigme, bien sûr, l'opposition du plaisir et de la jouissance est essentielle. Et c'est même le principe du plaisir qui apparaît, en quelque sorte, comme une barrière naturelle à la jouissance, et donc l'opposition s'établit entre l'homéostase du plaisir et les excès consécutifs de la jouissance.

On peut dire que c'est en même temps l'opposition entre ce qui est de l'ordre du bien, et ça c'est du côté du plaisir, et ce que comporte de toujours mauvais la jouissance et c'est pourquoi Lacan fait appel dans ce *Séminaire* à la jouissance sadienne comme étant la fleur de ce paradigme. C'est aussi bien une opposition entre ce qui est leurre d'un côté, du côté du plaisir, du signifiant, de l'imaginaire et ce qui est semblant, et ce qui, de l'autre côté, est réel.

Évidemment, ça fait une petite difficulté quand on a définit l'inconscient comme structuré comme un langage, quand on a définit l'inconscient comme discours de l'Autre. Là, nous trouvons une petite difficulté sur la définition de l'inconscient dans la mesure où il n'inclut pas cette jouissance, comme hors symbolisée. C'est d'une certaine façon ce dont il ne peut pas parler.

Et c'est pourquoi Lacan peut dire page 90 de l'*Éthique* qu'au niveau de l'inconscient, le sujet ment sur *das Ding,* qu'il y a une sorte de mensonge originaire sur la jouissance, qui reflète, qui est le commentaire de cette disjonction séparatrice, fondamentale, entre le signifiant et de la jouissance.

On peut dire que ce que Freud appelle la défense c'est ce mensonge originaire lui-même, le mensonge

structural que le sujet porte sur la place de la jouissance.

Lacan n'en développe pas vraiment la clinique, dans ce séminaire de l'*Éthique*, mais on peut dire que le symptôme que, jusqu'alors, il rapportait au refoulement, évidemment là est rapporté à la défense. Et dans son Séminaire *l'Éthique de la psychanalyse*, il rapporte le symptôme au caractère nécessairement, structuralement dysharmonique de la relation à la jouissance.

J'ai retenu cette formule que le symptôme est le mode dont le sujet formule que la jouissance est mauvaise, c'est-à-dire que le symptôme, il s'établit exactement sur la barrière qu'il y a entre signifiant et jouissance et il répercute la dysharmonie foncière de la jouissance avec le sujet.

Bon, accélérons, quatrième paradigme. Quatrième paradigme. Quand j'étais à Los Angeles, je l'ai appelé par précaution « la jouissance fragmentée », mais je me dis que je peux aller jusqu'à la jouissance normale. Le premier paradigme, vous vous en souvenez, c'est la jouissance imaginaire et le second paradigme ça consiste à aller jusqu'au bout de sa symbolisation. Et d'aller jusqu'au bout de sa symbolisation isole dans le troisième paradigme le reste réel de jouissance.

Alors le quatrième paradigme, je le réfère au *Séminaire XI,* bien connu des amateurs. Et je veux simplement souligner l'extraordinaire antithèse qu'il y a entre le séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse* et le *Séminaire XI.* On peut dire vraiment que dans les *Quatre concepts fondamentaux de psychanalyse,* Lacan passe une nouvelle alliance du symbolique et de la jouissance.

Comment la jouissance apparaît-elle dans *l'Éthique de la psychanalyse ?* Elle apparaît toujours dans sa massivité absolue. Je mets à part, parce que vraiment c'est presque une dissonance dans ce *Séminaire,* la suite des petites boites d'allumettes de Prévert, avec les petits tiroirs de la boite d'allumettes qui rentrent dans l'autre qui fait une sorte de guirlande. Ça, même on se demande comment ça s'accorde avec le reste.

Globalement, nous avons une présentation de la massivité de la jouissance, placée dans un lieu qui est normalement hors d'atteinte et qui demande une transgression, un forçage, dans un lieu, on peut dire, abyssal et auquel on n'a accès que par transgression.

Dans le séminaire des *Quatre concepts*, pas du tout. On n'a pas du tout une jouissance massive qui se présente, on a une jouissance fragmentée, en objet petit a, et il n'est pas situé dans un abîme, il est situé, dit Lacan, dans un petit creux, Lacan dit « l'objet petit a est simplement la présence d'un creux, d'un vide ». Et on n'a pas du tout accès à la jouissance par la transgression héroïque. Dans le séminaire des *Quatre concepts* on y a accès tout simplement, par la pulsion, par la pulsion repensée, mais pas par une transgression, par une pulsion qui fait un aller et retour. Là où nous avions, dans le troisième paradigme, la transgression, le forçage vers le lieu interdit, la jouissance nous est présentée au contraire comme atteinte, dans un circuit d'aller et retour. On peut dire vraiment que la *Stimmung,* c'est-à-dire la coloration affective des deux séminaires, est absolument opposée.

Dans *l'Éthique de la psychanalyse,* nous avons la jouissance connectée à l'horreur, il faut passer par le sadisme pour y comprendre quelque chose et quand on est à la place de la jouissance, il se produit comme une terrible fragmentation corporelle et même il ne suffit même pas d'une seule mort pour en rendre compte, il faut même que Lacan en ajoute une seconde.

Dans le séminaire des *Quatre concepts* le modèle du rapport à la jouissance, c'est l'art, c'est le tableau, c'est la contemplation pacifique de

l'objet d'art, et comme dit Lacan *l'œuvre d'art calme les gens, elle les réconforte* (*rires*), elle leur fait du bien, voilà où est-ce que nous trouvons la jouissance.

Même on se demande comment, on parle de **la** jouissance chez Lacan sans respecter précisément cette différence des paradigmes, qui sont la condition pour s'y retrouver.

Alors si on fait un parallèle - je pourrais continuer le parallèle entre les deux séminaires, on croirait des trajectoires inverses - d'un côté dans *l'Éthique de la psychanalyse* on commence par le principe de plaisir, par l'homéostase, par tous ces symboles et ces images qui ne pensent qu'à servir le principe du plaisir, et puis on arrive, c'est une intégration calme, et puis le séminaire progressant, on arrive à la fragmentation sadique. Le chemin est en quelque sorte inverse dans le *Séminaire XI.* On commence par le corps fragmenté des pulsions partielles, on commence par les zones érogènes qui sont autonomes et qui ne pensent qu'à leur bien, chacune.

Et puis, au contraire, s'il y a une intégration, elle se réalise précisément grâce à la jouissance pulsionnelle. Et la jouissance pulsionnelle, c'est là l'accent tout à fait différent, dans l'*Éthique* c'est une jouissance automatique qui est atteinte en suivant le chemin normal de la pulsion, son aller et retour et sans transgression.

Alors comme ça se trouve, qu'est-ce qui change là d'un paradigme à l'autre ? Eh bien, je crois que ce qui change c'est précisément que Lacan dément ce clivage du signifiant et de la jouissance, dans son quatrième paragraphe et qu'il forge une alliance, une articulation, étroite entre le signifiant et la jouissance. Et si le séminaire de *l'Éthique* marque une coupure on peut dire que le séminaire des *Quatre concepts* vraiment prescrit là toute la suite de l'enseignement de Lacan et révise les bases mêmes sur lesquelles Lacan était parti dans son « Rapport de Rome ».

Et d'ailleurs c'est pourquoi - ça m'avait toujours frappé – je l'ai signalé - que son écrit « Position de l'inconscient », qui reprend l'essentiel du *Séminaire XI,* en tout cas le nœud du *Séminaire XI,* que ce petit écrit là, il a attendu dix ans pour pouvoir l'inscrire à la suite de « Fonction et champ de la parole et du langage ».

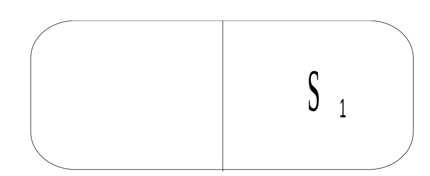
Parce qu'en effet les trois premiers paradigmes, ils ont affaire avec la séparation du signifiant et de la jouissance, que la jouissance comme imaginaire, qu'on s'efforce de symboliser et dont on découvre finalement que, sur cette voie, elle reste hors symbolisée, elle reste séparée.

Or, avec les *Quatre concepts*, avec le *Séminaire XI,* on peut dire qu'aliénation et séparation, jadis tout à fait au début de ce cours, enfin du deuxième mouvement de ce cours, j'en avais reconstitué très minutieusement le mécanisme, mais ce qu'il faut en saisir c'est la finalité. Quelle est la finalité de ces mécanismes que Lacan va chercher dans la théorie des ensembles, enfin de tout cet attirail ? De quoi s'agit-il ? Il s'agit d'une articulation étroite du symbolique et de la jouissance. Il s'agit de montrer que la jouissance, elle ne vient pas en plus à cet égard, qu'elle s'insère dans le fonctionnement du signifiant, qu'elle est connexe au signifiant.

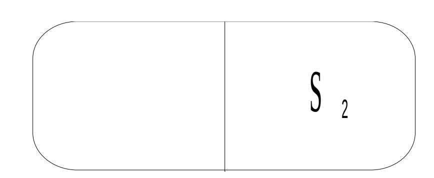
Lacan, comme vous le savez, distingue deux opérations, l'aliénation et la séparation et la séparation répond à l'aliénation. Mais de quoi s'agit-il là, pourquoi deux opérations ? La première est d'ordre proprement et même purement symbolique, c'est ce qu'il appelle l'aliénation. Et il s'efforce de montrer que le résultat de cette opération comporte nécessairement une réponse de jouissance et c'est ça qu'il appelle séparation. C'est-à-dire qu'il intègre ici le signifiant et la jouissance.

Alors prenons l'aliénation, ce qu'il appelle aliénation ? Essayons de faire l'analyse conceptuelle en terme freudien de ce que Lacan appelle

aliénation. En terme freudien, on peut dire exactement que c'est fait pour unifier deux concepts, le concept de l'identification et celui du refoulement. Premièrement l'identification, elle suppose un signifiant qui représente le sujet, un signifiant en quelque sorte absorbant, qui est dans l'Autre, à quoi le sujet s'identifie en même temps qu'il demeure comme ensemble vide et c'est ça que Lacan appelle la division du sujet, écrivons-le ainsi, c'est que d'un côté le sujet demeure comme ensemble vide, et il est représenté comme signifiant.



Il rend compte en même temps, deuxièmement, du refoulement - vous vous rappelez que je suis obligé d'aller, et je ne reculerais pas à donner des précisions par la suite - deuxièmement, il écrit en même temps le refoulement sous la forme la plus simple. Si l'on prend une chaîne signifiante dont le minimum est S_1, S_2, le refoulement veut dire qu'il y en a un des deux qui passe en dessous, celui qui représente le sujet, et donc nous avons un deuxième rectangle où cette fois-ci c'est le S_1 qui manque.



Voilà en résumé ce que Lacan appelle aliénation, c'est ce qu'il y a d'articulé entre l'identification et le refoulement, c'est-à-dire entre deux mécanismes proprement signifiants.

Et ce qu'il appelle séparation, c'est sa façon de retraduire la fonction de la pulsion comme répondant à l'identification et au refoulement. On peut dire là où il y avait le sujet vide, alors vient l'objet perdu. *Wo es war*, là où c'était le sujet vide alors vient l'objet petit *a*.

Et, alors que dans l'*Éthique* il nous faut une terrible transgression pour atteindre la jouissance, ici on peut dire que ce que comporte la séparation, c'est le fonctionnement normal de la pulsion en tant qu'elle vient répondre au vide qui résulte du fonctionnement signifiant, qui résulte d'identification et refoulement.

Alors ça suppose, et c'est ça que Lacan accomplit dans son séminaire, de surimposer la structure du sujet à celle de la jouissance. Et de la même façon que le sujet vaut comme un manque, comme un manque-à-être, ça suppose de définir la pulsion comme incluant une béance ou un petit creux, comme dit Lacan.

Alors, est-ce que vous vous êtes aperçus quand même que, au début du séminaire des *Quatre concepts,* Lacan décrit l'inconscient comme il ne l'avait jamais fait. Il le fait et tout le monde gobe ça parce que c'est tellement bien argumenté, enfin, Lacan depuis son premier paradigme, il a toujours décrit l'inconscient plutôt comme un ordre, plutôt comme une chaîne, plutôt comme une régularité, et voilà qu'au début des *Quatre concepts* il recentre tout l'inconscient sur la discontinuité, mais pas seulement sur la discontinuité qui est compatible avec l'ordonnance signifiante, il décrit l'inconscient exactement, allez-y voir, comme un bord qui s'ouvre et se ferme.

Pourquoi il fait ça, pourquoi choisir de mettre en valeur ce qui s'ouvre et ce qui se ferme ? La réponse est claire, c'est pour rendre l'inconscient homogène à une zone érogène. Je veux dire qu'il décrit exactement l'inconscient, qui s'ouvre et qui se ferme, comme un anus ou comme une bouche, il le décrit sur le mode de la zone érogène, précisément pour montrer ici qu'il y a une communauté de structure entre l'inconscient symbolique et le fonctionnement de la pulsion.

Et c'est ça, c'est parce qu'il a commencé comme ça, qu'il lui suffit de

dire en une phrase, mais qui est la phrase clef de tout le *Séminaire* page 165 et que naguère j'avais signalée mais pas avec le même enthousiasme parce que je ne voyais pas toute l'opération conceptuelle de Lacan, il peut dire page 165 - « quelque chose dans l'appareil du corps est structuré de la même façon que l'inconscient ». Eh bien en fait, son procédé est très différent, c'est qu'il a structuré l'inconscient de la même façon que quelque chose dans l'appareil du corps, c'est-à-dire structuré de la même façon qu'une zone érogène, comme un bord qui s'ouvre et qui se ferme. Et donc on peut dire que là, il modèle la jouissance sur le sujet lui-même. Il introduit en quelque sorte en miniature, et dans la pulsion elle-même le fameux vase, le modèle du vase, c'est ça le creux dont il s'agit dans la pulsion, c'est celui que nous avons rencontré comme le vase heideggerien de *l'Éthique de la psychanalyse,* c'est le creux créé par l'annulation signifiante et qui vient se trouver comblé, toujours de façon inadéquate par un objet et alors dans ce paradigme, la libido c'est cet objet là.

Et le mythe de la lamelle, comme Lacan l'a introduit, c'est une nouvelle définition de la libido, non plus comme désir, signifié, non plus comme *das Ding*, jouissance massive, hors signifiant, qu'on n'atteint que par transgression, c'est la libido comme organe, la libido comme objet perdu et matrice de tous les objets perdus.

Ce qu'il appelle la séparation, c'est en fait la récupération de l'objet perdu libidinal, de la libido comme objet perdu et dont il essaye avec son appareil de montrer qu'elle répond nécessairement au manque proprement signifiant qui s'ensuit de l'articulation de l'identification et du refoulement.

Alors, évidemment ce qui reste, ce qui fait quand même une petite difficulté là, c'est que cette perte, cet objet perdu, au point où Lacan en est dans son *Séminaire XI,* c'est une perte indépendante du signifiant, c'est une perte naturelle, c'est celle qu'il introduit en disant, page 847 des *Écrits* qu'ici cette libido comme objet perdu - « représente la part du vivant qui se perd à ce qu'il se produise par les voies du sexe ». Donc il considère par rapport à l'amibe, le fait que nous soyons individualisés et qu'il y ait une reproduction sexuée, c'est équivalent à une perte de vie.

Autrement dit ici, l'objet perdu, ce trou, est introduit comme une perte et justifié comme une perte naturelle. C'est c'est le recours constant de Lacan. Par exemple quand il élaborait le stade du miroir, il le rapportait à une prématuration de la naissance, c'est-à-dire encore un manque naturel. Ici, évidemment, il y a une dissymétrie puisque d'un côté nous avons le manque signifié, le S barré, et puis il est articulé à un manque naturel, à cette perte qui se produit naturellement.

Eh bien, c'est justement ce qui introduit le cinquième paradigme. Le cinquième paradigme - malheureusement je ne pourrais pas aller au-delà aujourd'hui - consiste au contraire à déduire ce manque, ce trou de la jouissance, à partir du signifiant.

Et c'est là, c'est à ce paradigme que correspond l'élaboration des quatre discours de Lacan, c'est à ce moment précis que s'insère *l'Envers de la psychanalyse* et c'est pourquoi j'appelle ce cinquième paradigme, pour l'instant en tout cas, la jouissance discursive, parce que, malgré l'opération de séparation, on ne peut pas dire qu'aliénation et séparation ça nous donne, en tant que tel, l'objet petit *a*. Ça ne nous le donne qu'à travers la substitution de l'être vivant au sujet, pour pouvoir introduire là les conditions de sa reproduction.

Pour introduire les conditions de sa reproduction, on ne met plus seulement en scène le sujet, on met en scène l'être vivant et c'est pourquoi on peut dire, alors il y a une perte de vie, etc…

Ce que Lacan a appelé discours, c'est en quelque sorte aliénation et séparation unifiées en un, et c'est pourquoi il dit, dans *l'Envers de la*

psychanalyse, c'est la valeur de cette phrase qui peut paraître banale, « il y a une relation primitive du savoir à la jouissance » et qu'il faut entendre comme un. Il y a une relation primitive des signifiants à la jouissance.

Il n'y a pas d'un côté l'articulation signifiante avec sa logique et, par après, par rajout, ses effets, sa combinaison avec l'être vivant et avec sa perte de jouissance.

Mais la relation entre les signifiants et la jouissance ne s'établit pas dans un second temps, elle est primitive et originaire. On peut dire qu'avant ce cinquième paradigme, il y avait toujours d'une façon ou d'une autre chez Lacan, d'abord la description de la structure, de l'articulation des signifiants, de l'Autre, de la dialectique du sujet, et puis dans un second temps la question était de savoir comment l'être vivant, l'organisme, la libido, sont capturés par la structure. Et ce qui change là, avec la notion de discours, c'est l'idée que la relation signifiant jouissance est une relation primitive et originaire, que donc elle n'est pas opposée, comme le symbolique et l'imaginaire, il n'y a pas à signifiantiser la jouissance, la jouissance n'est pas non plus ce qui s'atteint par une transgression ou par un forçage, ça n'est pas non plus ce qui s'atteint par le détour de la séparation, mais la relation à la jouissance, elle est foncière pour le signifiant et c'est là que Lacan met en valeur la répétition, comme répétition de jouissance.

Si je voulais terminer par un court-circuit, je dirai que ce que nous avons bien compris c'est le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, qui est une relation qui résume l'aliénation symbolique.

Mais ce qu'introduisent les discours de Lacan, c'est que le signifiant représente une jouissance pour un autre signifiant. C'est une formule qu'il ne donne pas parce qu'elle ferait confusion avec la première, où elle en durcit la logique, mais on peut dire que c'est la notion que le signifiant représente la jouissance et qu'effectivement, en la représentant, il la manque aussi bien, de la même façon que le signifiant qui représente le sujet le manque aussi puisqu'il reste précisément l'ensemble vide à côté.

Voilà la notion qui fait le pivot de ce cinquième paradigme que j'aurais l'avantage de vous détailler seulement dans une semaine.

Applaudissements.

Fin du Cours 13 de Jacques-Alain Miller du 24 mars 1999

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

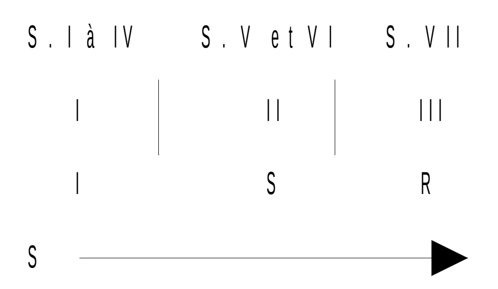
Quatorzième séance du *Cours*

(mercredi 31 mars 1999)

XIV

J'en étais donc arrivé, la dernière fois, au cinquième paradigme sur les six que j'avais entrepris d'épeler, au sujet de la jouissance, dans enseignement de Lacan. Je vais achever aujourd'hui cette liste et puis je ferais retour sur l'ensemble. J'en étais arrivé au cinquième paradigme, celui de la jouissance dite discursive, le paradigme qui correspond à l'élaboration des quatre discours et que, ici, j'ai repéré simplement sur le séminaire de *l'Envers de la psychanalyse*.

Pour vous remettre en tête cette liste, je vous rappelle que les trois premiers paradigmes permettent de suivre le transfert successif, l'affectation successive de la jouissance au registre de l'imaginaire, du symbolique et du réel, selon un fil qui peut se repérer sur les sept premiers *Séminaires* de Lacan.

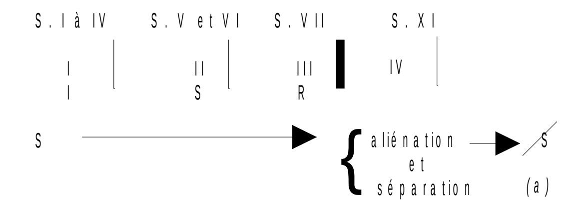


En effet, l'imaginarisation de la jouissance constitue le paradigme essentiel des *Séminaires* de I à IV. La signifiantisation de la jouissance c'est l'opération qui est en cours et qui culmine avec – ce qui est en cours dans le Séminaire V - et qui culmine avec le Séminaire VI, *Le désir et son interprétation*. Enfin, une rupture est introduite avec le Séminaire VII, de *l'Éthique la psychanalyse*, où c'est d'une façon très manifeste, très accentuée, un paradigme distinct qui est exploité, démontré et qui est en quelque sorte le ressaut de l'opération antérieure.

On peut poser, en effet, que c'est précisément la tentative extrême de Lacan de signifiantiser la jouissance qui l'oblige, dans la mesure où cette signifiantisation ne rend pas compte de toutes les propriétés de la libido freudienne, de la *Befriedigung* de la pulsion qui l'oblige à ajouter cet étage où la jouissance apparaît précisément comme hors symbolisée, rejetée de l'architecture de l'appareil qui est construit dans ces deux *Séminaires* et que nous trouvons dans les *Écrits* sous la forme du graphe, du double graphe de Lacan.

C'est reconstitué ainsi, à partir d'un concept, ça n'est pas le tout des concepts que Lacan manipule et ordonne, mais à partir de ce concept - de jouissance - dont la présence est discrète au plan un et au plan deux, c'est reconstituer une logique interne de l'enseignement de Lacan.

J'ai ensuite eu le temps d'indiquer le quatrième paradigme, que j'ai repéré sur le Séminaire XI des *Quatre concepts fondamentaux* et sur le texte qui lui correspond de « Position de l'inconscient » où on assiste, au dire même de Lacan, à un redépart, puisqu'avec le couple des opérations aliénation et séparation, la jouissance est en quelque sorte reprise dans un mécanisme, alors que tout l'accent de *l'Éthique de la psychanalyse* est mis sur sa place invariable par rapport aux mécanismes, aux combinaisons et aux glissements du signifiant et aux fluctuations de l'imaginaire.



Le *Séminaire XI* constitue, à certains égards, une reprise de ce qui est l'ambition fondamentale de Lacan, qui est celle qui s'incarne dans le second paradigme et, à certains égards, dans le quatrième paradigme, celui où la jouissance est inscrite au titre de l'opération de la séparation. On assiste à une reprise par d'autres moyens de la signifiantisation, tenant compte des résultats de la recherche, de l'élaboration du *Séminaire VII.*

En même temps, ça constitue néanmoins une coupure par rapport à ce ternaire initial, dans la mesure où, au lieu d'apparaître comme irréductible, ce qui est le cas dans le paradigme I et dans le paradigme III, au lieu d'être purement et simplement réduite au signifiant comme l'impose le paradigme II, la jouissance est à la fois distinguée comme telle en même temps qu'inscrite dans le fonctionnement d'un système.

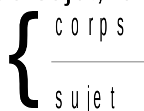
Lacan le fait sous la forme de ce double mécanisme d'aliénation et séparation qui est en fait une articulation entre signifiant et jouissance. Sous la forme de la première opération, il nous présente le résultat, le résultat foncier du fonctionnement signifiant sous la forme spéciale de manque de signifiant qu'il appelle le sujet.

Le résultat de l'opération aliénation qui est elle-même - je l'ai indiqué vite - une contraction de l'identification et du refoulement, lui permet de mettre en valeur comme résultat de l'opération signifiante le sujet barré, son manque et c'est par rapport à ce sujet que l'on peut dire que le signifiant joue sa partie.

Mais c'est de façon corrélative alors que s'introduit la jouissance, non pas sous la forme énigmatique, massive et terrifiante de la jouissance esquissée, dessinée dans le Séminaire de *l'Éthique*, mais sous la forme de l'objet petit *a* comme objet de la pulsion et venant logiquement répondre au manque de signifiant déduit, construit, à partir de l'opération de l'aliénation.

Alors j'ai insisté, parce que donc la course que je faisais le permettait, la dernière fois sur le fait que cette conjonction de ces deux opérations supposait une discrète substitution où on rencontre précisément, si on regarde de près, la difficulté intrinsèque qu'il y a à cette conjonction.

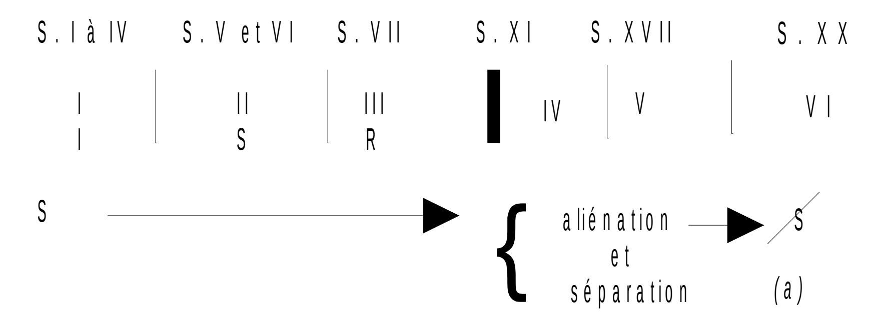
La discrète substitution que j'ai mentionnée et qui est repérable dans l'écrit de Lacan « Position de l'inconscient », c'est que l'opération de l'aliénation ne nous délivre qu'un sujet du signifiant réduit à un manque de signifiant, c'est-à-dire qui n'a pas d'autre substance que l'ensemble vide, et donc on peut chercher à tâtons où se trouve là une substance qui serait susceptible de jouir, on n'en trouve aucune pour pouvoir présenter l'opération de la séparation et l'introduction d'un objet petit *a* comme venant répondre au manque de signifiant. Il faut en fait, discrètement, substituer au sujet, le corps vivant, le



corps sexué. Il ne suffit pas du manque de signifiant, il faut encore introduire les propriétés du corps sexué, en particulier sa mortalité, son rapport à l'autre sexe, son individualité, ce qui est traduit par Lacan sous les espèces d'une perte de vie que comporte comme telle l'existence du corps du sujet. C'est de ce manque, c'est à condition ici d'introduire le corps qu'on peut introduire les objets de la pulsion, comme réparant, comblant cette perte de vie.

Eh bien on peut dire que le cinquième paradigme, celui que je repère sur le *Séminaire XVII,* le *Séminaire VI* est aussi en cause, que l'écrit de Lacan qui s'intitule « Radiophonie », on peut dire que c'est là que se branche le paradigme suivant qui radicalise, qui commence à

expliciter cette substitution du corps au sujet et qui fera l'antinomie dernière l'aporie finale du sixième paradigme que j'aborderais ensuite.



Alors, sans autre forme d'introduction, j'enchaîne sur mes propos de la semaine dernière. J'ai donné pour pivot à ce cinquième paradigme une formule qui n'est pas explicite chez Lacan mais que tout impose aujourd'hui de mettre au jour : le signifiant représente la jouissance pour un autre signifiant.

Cette formule est calquée sur celle où Lacan a résumé le rapport du sujet au signifiant, et qui figure dans les *Écrits* - pour la première fois, elle est reprise par la suite – page 819, dans l'écrit de « Subversion du sujet ». « Notre définition du signifiant, dit Lacan, - entre parenthèses – (il n'y en a pas d'autre) est : « un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant. »

Attachons-nous d'abord à cette dernière formule qui a l'avantage d'être explicitement de Lacan et qui est elle-même une formule décalquée sur celle du philosophe et logicien Pierce, qu'on était, dans ces années-là, en train de redécouvrir à la suite du tournant linguistique de la philosophie et que Jakobson lui-même avait fait beaucoup pour faire connaître et faire lire.

La formule de Pierce donnait une définition du signe, sous la forme suivante : le signe représente quelque chose pour quelqu'un. Et Lacan l'a modifiée, en explicitant le support qu'il y trouvait, sous la forme : le signifiant à la différence du signe représente le sujet pour un autre signifiant.

Ce qui a d'abord pour avantage de faire s'évaporer le quelqu'un destinataire et de faire surgir au contraire en quelque sorte à sa place et sous les espèces de l'autre signifiant, l'instance du système, des signifiants accrochés à d'autres signifiants.

J'ai déjà commenté la formule de Lacan. Si je la reprends aujourd'hui, c'est que dans la pointe du sixième paradigme qui déjà m'aspire, que je repère le plus simplement du monde dans le Séminaire XX, *Encore*, dans la pointe de ce sixième paradigme, on assiste, d'une façon énigmatique qui m'a fait des problèmes, comme à un retour sensationnel de la formule de Pierce. Au terme de ce paradigme, j'ai placé la formule qu'on peut trouver dans le dernier chapitre de *Encore* et qui est la suivante : le signifiant est le signe du sujet.

Cette formule constitue comme une sorte de retour à Pierce, le mouvement de Lacan le conduit en quelque sorte à définir le signifiant comme un signe, avec la difficulté qu'on peut avoir si on ne respecte pas cette partition, évidemment artificielle, en paradigme, la difficulté qu'on peut avoir à intégrer cette dernière formule à la conceptualisation de Lacan.

C'est dans la visée d'atteindre enfin au bord de cette formule qui a l'air de démentir une définition dont Lacan lui-même disait : c'est la seule définition du signifiant, c'est dans cette visée que je

reprends la formule qu'on a voulu et que Lacan a voulu canonique, du signifiant.

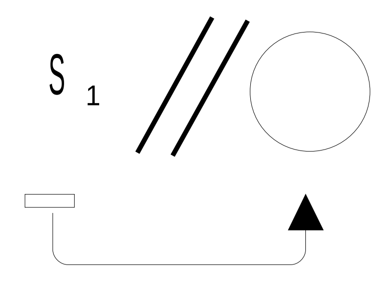
Par rapport, il suffit d'examiner d'abord la différence formelle qu'il y a entre la définition de Pierce et la définition de Lacan.

Par rapport à la définition de Pierce, celle de Lacan est évidemment paradoxale puisque le terme à définir, qui est le signifiant, figure une seconde fois dans l'énoncé définissant. Qu'est-ce que le signifiant ? C'est ce qui représente pour un autre signifiant. Et introduire le terme à définir dans l'énoncé qui définit, c'est, formellement, circulaire.

La question est de savoir quelle valeur on peut reconnaître à cette circularité, elle consiste à définir le signifiant par le signifiant, via le sujet. Quelle valeur donner donc à cette circularité ? Surtout si on la réfère à la définition, elle formellement correcte que Pierce donne du signe.

J'ai déjà, jadis, proposé de donner la valeur suivante à cette définition, non pas simplement la corriger, la critiquer, mais de considérer que la définition de Pierce s'approprie au signe en tant que le signe est un, qu'il se présente sous la forme d'une unité, qu'on appelle à l'occasion le symbole, hors système, et qui est là susceptible d'une valeur absolue, séparée, par rapport au quelqu'un qui le déchiffre.

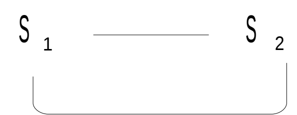
Et c'est une valeur d'ailleurs que Lacan ne méconnaît pas, qu'il exploite au contraire dans le troisième paradigme, quand il s'agit de la place hors symbolisée de la jouissance, c'est-à-dire d'une place extérieure au symbolique et à l'imaginaire qui nous présente en même temps un certain nombre d'éléments qui sont susceptibles de devenir du symbolique ou de l'imaginaire symbolisé, de venir symboliser la place de la jouissance à condition d'être absolutisés.



C'est-à-dire de valoir comme des signes, voire des insignes. Il exploite cette propriété et même, comme je l'ai rappelé, il décline un certain nombre de symboles de la place de la jouissance qui prennent ainsi cette valeur de signe unique, que se soit l'énoncé de l'impératif catégorique, que se soit le signifiant de la mère chez Mélanie Klein, etc., ce sont d'autant de termes qui sont susceptibles de valoir comme signe, à condition d'être prélevés, sortis du système et absolutisés.

Alors que le signifiant, si Lacan nous l'introduit par une définition circulaire, c'est qu'il se présente structuralement, essentiellement, sous la forme d'un binaire et le binaire est mis en évidence dans la définition elle-même.

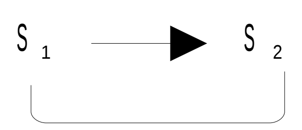
On ne pense pas le signifiant tout seul, ou le penser tout seul, l'instituer tout seul, le poser tout seul, c'est en infraction sur, si je puis dire, sa logique normale. Et c'est ainsi que Lacan développera, à partir de cette définition, sa présentation du signifiant sous la forme d'une articulation



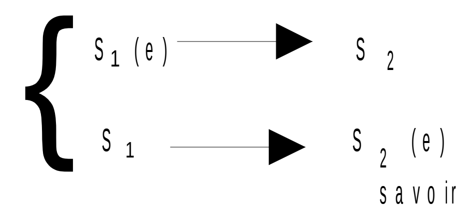
dont le minimum est un binaire. C'est dire que le signifiant a une valeur relationnelle et non pas absolue comme le signe et que lorsque l'on a affaire à un signifiant, la première chose à quoi s'employer, c'est à toujours chercher l'autre signifiant par rapport à quoi il se différencie.

Ici le binaire dont Lacan fera usage dans ses mathèmes est le minimum de l'articulation et remarquez que c'est un binaire orienté, dans la mesure où il s'agit d'un signifiant ayant sa valeur de

représentation subjective pour un autre, d'où les développements que Lacan donnera de ce qui s'appelle, dans la théorie des ensembles et qui a donné lieu à un certain nombre de controverses, pour sa formulation, ce qui s'appelle la paire ordonnée à quoi d'ailleurs Kwine lui-même, dans son travail qui s'appelle *Word and object* consacre un certain nombre de développements.



Nous avons là d'ailleurs, ne nous fascinons pas seulement sur ce minimum, le principe d'une chaîne, d'une répétition. En effet, si deux est le minimum, on peut dire que le maximum c'est l'infini dénombrable des signifiants et c'est ainsi que Lacan exploite cette propriété, à savoir que, sous deux formes essentiellement, on rencontre ici et là dans ce *Séminaire* ces deux formes qui introduisent la multiplicité, qui développent ce binaire.

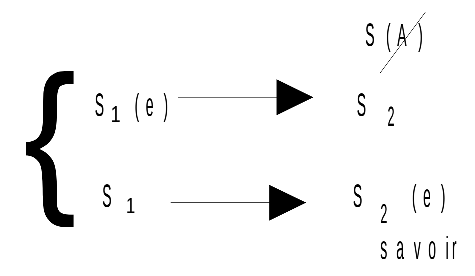


Ces deux formes, c'est de considérer S_1 même comme un ensemble de signifiants, référé à l'autre signifiant, lui unique, et donc j'écris un petit *e* ici pour signaler que S_1 abrège une multiplicité, c'est ce que Lacan en jouant sur l'homophonie appellera à l'occasion« l'essaim » e-deux s-a-i-m, ou encore, par rapport à S_1 comme unique, c'est l'autre signifiant qui peut se voir attribué la multiplicité réunie dans un ensemble et c'est ce qui sera le cas quand Lacan distinguera du signifiant-maître le signifiant-savoir, qui n'est pas unique, qui est au contraire, si je puis dire, ensembliste.

Lacan exploite ces deux versions du binaire initial. C'est par exemple déjà le cas, page 819, où je suis allé chercher la première mention par Lacan de cette formule. Lacan, aussitôt qu'il l'a posée, passe à cette première version que j'ai indiquée ici sous la forme suivante : tous les signifiants représentent le sujet pour un autre, pour un autre qui ne le représente pas.



Et c'est, en effet, une façon d'attraper la formule initiale : un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant. Et donc on peut, à ce moment-là, considérer l'ensemble de tous les signifiants qui représente le sujet et qui laisse distingué l'autre signifiant qui lui, au contraire, se trouve déjà en infraction sur la formule circulaire initiale et cette variation, cette version, permet à Lacan d'introduire aussitôt un signifiant d'exception, c'est-à-dire de donner à ce S_2, ce qui est écrit S_2, la valeur grand S de A barré, c'est-à-dire d'un signifiant à la fois supplémentaire par rapport à l'ensemble de tous les signifiants qui présentent le sujet et en même temps s'inscrivant en moins dans l'ensemble des signifiants qui représentent le sujet.



Autrement dit, la formule initiale de Lacan se prête ces variations, et dès le premier moment de son introduction.

Alors, abrégeons, S_1, S_2, disons que c'est la structure du langage réduite au signifiant telle qu'elle est présente pour Lacan dans l'inconscient, avec la question qui s'introduit à la suite, quelle

sorte de sujet correspond à cette structure ?

La formule ne dit pas autre chose que cette formule, cette définition du signifiant qui est, elle, paradoxale, circulaire et paradoxale, elle comporte une définition du sujet qui, elle, est conforme. On appelle sujet ce qui est véhiculé par un signifiant pour un autre signifiant. Et, à cet égard, on peut dire que lorsque Lacan distingue cette formule qui s'élabore dans le cadre du quatrième paradigme - c'est, à vrai dire, entre le troisième et le quatrième que Lacan s'avance vers cette formule - c'est le sujet qui apparaît comme l'autre du signifiant.

Sa représentation, ce que Lacan appelle représentation, c'est une version formalisée du concept freudien de l'identification et dire qu'elle est toujours pour un autre signifiant veut dire qu'elle n'est jamais exhaustive par un signifiant tout seul. Elle dit : aucun signifiant à lui tout seul n'est le signe d'un sujet.

Et c'est précisément parce que qu'aucune représentation identificatoire n'est complète que cette représentation tend à se répéter. Allons jusqu'à dire que si le sujet est représenté, c'est dans la mesure où il n'est jamais présenté, où il n'est jamais au présent, qu'il n'est jamais que représenté et cette formule, qui trouvera à s'inscrire dans les discours de Lacan sous la forme S_1 représentant de S barré essaye de dire qu'il est à la fois représenté, oui, mais qu'il demeure toujours, de structure, irreprésentable.

Et, Lacan n'a jamais hésité à coupler l'accompli qui est là dans l'adjectif représenté ou articulé et puis l'impossible qui est là dans l'inarticulable ou l'irreprésentable. Et c'est précisément de coupler ici, de représenter l'irreprésentable, qui ouvre le signifiant à sa répétition dont le principe est précisément le ratage à accomplir de façon complète la représentation dont il s'agit. C'est la traduction élémentaire où Lacan reconnaît ce qui, dans la rhétorique, a pu être prélevé par Jakobson, comme la métonymie.

Il s'ajoute un second paradoxe et c'est précisément celui que la figure de l'aliénation tente d'appareiller. C'est que le sujet, dans sa part même irreprésentable, ne surgit que par le fait d'être représenté par un signifiant.

C'est ce que Lacan traduit en disant : le signifiant fait surgir le sujet au prix de le figer. Il essaye de nous en donner une idée en nous faisant inscrire le signifiant I, dans l'ensemble qu'il inclut et où figure de façon invisible

S_1

l'ensemble vide qui est là dans cet ensemble, cet ensemble vide qui est ce qui resterait dès lors qu'on effacerait ce signifiant.

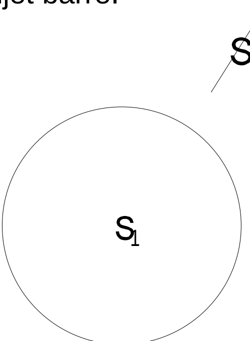
À ce moment-là, si on efface ce signifiant, voilà l'ensemble vide équivalent au sujet qui se présente à nous. Autrement dit quand on a écrit S_1 et qu'on dit que c'est un ensemble à un élément, on a la représentation du sujet mais plus secrètement on a son être de manque qui est là par derrière et qui surgirait si on effaçait ce S_1.

Alors l'ensemble lui-même n'a d'existence et ne commence à apparaître que si un signifiant s'y est inscrit et c'est ce qui justifie Lacan d'utiliser cette présentation pour dire : le signifiant fait surgir le sujet. Et il le fait surgir en même temps qu'il se fige dans la représentation qu'il lui donne, éludant par là son vide constitutif.

Alors ça, c'est le second paradoxe sur lequel je ne m'étends pas. D'où le fait-il surgir ? Est-ce qu'il le fait surgir, est-ce qu'il le fait surgir du tableau, de

quelle matière première le signifiant fait-il surgir le sujet ?

Il y a une question au fond qui est insinuée par Lacan et qui n'est pas traitée dans sa « Position de l'inconscient » même, c'est bien le statut de cette matière première - « un être, dit-il, l'être qui n'a pas encore la parole ». Préalablement à la mise en œuvre de l'appareil signifiant, nous avons l'instance encore mystérieuse d'un être préalable, où va s'inscrire cet appareil, d'un être dont le signifiant va faire un sujet barré.



C'est ce que met en valeur l'opération de l'aliénation du côté de sujet. Rien dans le couple aliénation et séparation ne vient toucher directement ce qui concerne la séparation. Rien du signifiant ne vient directement toucher ce qui concerne la séparation puisque la séparation opère, à suivre Lacan, sur un manque qui est perte de vie du corps.

Alors si on s'en tient à ce mécanisme signifiant, le signifiant est la cause du sujet au point qu'on peut dire que sans le signifiant, il n'y aurait aucun sujet dans le réel et que le sujet est dans le réel toujours sous la forme d'une discontinuité ou d'un manque.

Il est sous des formes qui répercutent l'ensemble vide. Alors ça se décline, chez Lacan, ce S barré. On peut dire que ça se décline en vérité, sous les espèces de la vérité, sous les espèces de la mort ou sous les espèces du désir, sous les espèces de la vérité que ne donnera jamais aucune description du réel. La vérité s'inscrit, s'insère dans les discontinuités du réel. Il se décline sous les espèces de la mort qui vient et qui est le mode essentiel sous lequel Lacan conçoit l'incidence du signifiant dans le réel, l'incidence en quelque sorte pathique ou pathologique du signifiant dans le réel, la mortification. S barré se décline aussi comme désir et c'est pourquoi il ne faut pas se surprendre - comme je l'ai fais jadis, y trouvant précisément l'occasion de reconstituer la logique de la réflexion de Lacan - que page 518 des *Écrits,* dans « L'instance de la lettre », Lacan parle d'un désir mort, du désir comme désir mort.

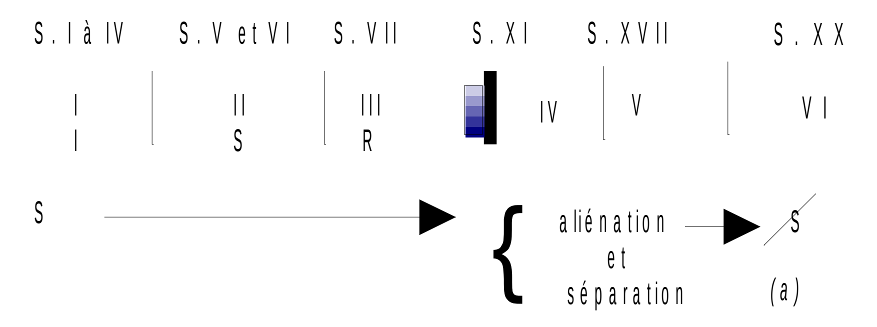
Alors que c'est précisément la mort signifiante qui fait le désir indestructible, selon Freud, à la différence du besoin. C'est précisément la mort signifiante, la marque S barré du désir, qui fait entrer le désir dans une mémoire de type cybernétique ou électronique et c'est pourquoi Lacan peut dire que la chaîne de la répétition est celle d'un désir mort.

Alors, c'est aussi bien pourquoi, dans cette configuration, la jouissance proprement dite ne trouve pas à s'inscrire, la jouissance comme - qu'est-ce qu'on va dire ? - émotion, affect, d'un corps.

Et c'est pourquoi Lacan est conduit, dans « Subversion du sujet », à poser que la jouissance manque dans l'Autre, c'est-à-dire de l'exclure précisément de sa construction signifiante, dans un premier temps, à poser qu'elle ne peut pas être dite et donc à accentuer l'antinomie entre le signifiant et la jouissance et entre le sujet barré du signifiant et la jouissance.

On peut dire « subversion du sujet », dont à vrai dire la date de rédaction est incertaine puisque c'est un travail qui a été fait pour une conférence de 1960, mais elle vraisemblablement rédigé sous une forme différente quelque chose comme deux ans après vers 1962, « Subversion du sujet », c'est un peu la limite du troisième paradigme, si j'avais à resituer, c'est la limite du troisième paradigme, c'est-à-dire c'est un effort vraiment limite pour essayer de penser la jouissance hors symbolisée, telle qu'elle a été mise en valeur dans *L'éthique de la*

psychanalyse, pour essayer de la penser aux limites des capacités du système signifiant.



Et si on la pense à ses limites, et d'ailleurs c'est bien là que Lacan nous conduit puisque dans « Subversion du sujet », il reprend précisément la construction qu'il a faite du paradigme II et en particulier la construction du graphe qui appartient entièrement à ce second paradigme et quand il écrit « Subversion du sujet », il essaye de rendre compte de la contradiction qui existe entre le paradigme II et le paradigme III.

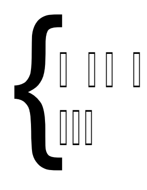
Et c'est pourquoi, quand je ne disposais pas de ce panorama des paradigmes, j'avais noté la flagrante discontinuité qui était présente dans ce texte de « Subversion du sujet ». Quand vous relisez « Subversion du sujet », vous vous apercevez que vous avez un développement continu, la construction méthodique des différents étages de son graphe où le symbolique et l'imaginaire viennent parfaitement se loger et puis un moment de discontinuité où Lacan s'est dit : et alors la jouissance où est-elle dans tout ça ? Comment est-ce que le sujet barré, le sujet barré en qui est entré le sens de la mort et qui est lui-même un sujet mort véhiculé par le signifiant dont le désir est mort, indestructible, suivant la chaîne signifiante, que peut-il savoir, que peut-il avoir affaire avec la jouissance, où est-elle ?

Et il dit : cette jouissance, elle manque dans l'Autre. Et ça, cette fracture qui repérable et qui anime la fin de sa construction, c'est lui-même mettant en valeur la discontinuité qu'il y a entre le paradigme II et le paradigme III.

Alors on s'est beaucoup échiné, moi-même, sur les pages de cet écrit de « Subversion du sujet » qui concerne la jouissance, ce sont les pages – je ne vais pas reprendre ça en détails – je me contente de les situer, ce sont les pages 819 à 823 des *Écrits*. Alors on assiste à là ? Ces pages là constituent l'ultime tentative de Lacan pour essayer de formuler le statut de la jouissance en termes de signifiant et de signifié. Tout en disant elle manque dans l'Autre mais enfin il tente d'appliquer le schéma du signifiant et du signifié sur la jouissance, à partir du phallus.

Et donc, il invente un mécanisme qui pourrait, un mécanisme complexe, à partir des nombres complexes précisément, qui pourrait articuler la signification de la jouissance au signifiant de la jouissance, plus précisément la signification de la jouissance comme jouissance interdite et qui manque, barrée, mortifiée, avec le signifiant de la jouissance, signifiant, lui, qui ne pourrait pas être annulé.

Et il essaye d'en rendre compte, dans cette pointe ultime, en distinguant moins phi et grand phi majuscule, deux statuts du signifiant de la jouissance, moins phi comme signification et grand phi comme signifiant.



Mais c'est seulement la marque, dans son élaboration, que la transcription de la libido en termes de désir n'a pas saturé les propriétés freudiennes de la libido. Car le désir, même agile, même ce désir qui se glisse partout et qui impose ses bizarreries et ses variations à chacun, est, par définition, un désir mort.

Et donc en dépit de la transcription de la libido, d'un certain nombre de propriétés de la libido en terme de désir, il reste la jouissance, on peut dire que la jouissance dont Lacan alors fait surgir au premier plan le concept, c'est ce qui reste de la libido une fois qu'elle a été retranscrite en terme de désir.

Alors ça, c'est la pointe du troisième paradigme, la jouissance comme impossible, hors symbolisée, la jouissance interdite à qui parle comme tel, comme s'exprime Lacan.

Et il essaye, dans « Subversion du sujet », de la récupérer dans signifiant sous la forme de grand phi. Quand il dit signifiant de la jouissance, il fait de grand phi le symbole de *das Ding*, c'est-à-dire qu'il fait de grand phi un signifiant absolutisé et c'est la pointe de la tentative pour introduire la jouissance dans le système signifiant.

Le quatrième paradigme, comme je l'ai dit la dernière fois, c'est la jouissance mais cette fois-ci pensée sous la forme de l'objet perdu. C'est-à-dire qu'elle n'est plus récupérée sous les espèces du signifiant mais elle est, comme telle, pensée sous une forme distincte du signifiant, opposée au signifiant et Lacan la prélève chez Freud, l'objet perdu, pour penser la jouissance.

Alors, le cinquième paradigme, que j'annonçais comme le pas que je voulais faire aujourd'hui, et que j'ai esquissé la dernière fois.

Le cinquième paradigme exploite, en effet, ce qui avaient surgit déjà sous la plume de Lacan dans « Subversion du sujet », à savoir qu'en même tant que la jouissance est interdite, elle peut être dite entre les lignes, ce qui était déjà esquisser la métonymie de la jouissance, déjà esquisser que peut-être ce qui est véhiculé par le signifiant, ça n'est pas simplement le sujet barré et le sujet qui manque, mais c'est aussi bien la jouissance, et c'est aussi bien la jouissance comme objet perdu.

Autrement dit, le cinquième paradigme repose sur une équivalence entre le sujet et la jouissance. Et c'est bien pourquoi je me suis permis, dans la proposition de Lacan, la proposition définitionnelle de Lacan, de substituer le terme de jouissance à celui du sujet.

Le progrès sensible qui est fait du paradigme V sur le paradigme IV, c'est que nous avons une détermination de ce qui est l'être préalable à la mise en marche du système signifiant et sous la forme la plus précise, c'est que l'être préalable, c'est un être de jouissance.

C'est-à-dire c'est un corps, c'est un corps affecté de jouissance et c'est pourquoi Lacan dit en toutes lettres dans son Séminaire de *l'Envers* que le point d'insertion de l'appareil signifiant c'est la jouissance.

C'est ce point d'insertion qui jusqu'alors n'était jamais mentionné comme tel et qui obligeait à une subreptice substitution du corps au sujet parce que nous avions avant un fonctionnement en quelque sorte autonome, fermé sur soi-même, de l'ordre symbolique.

Et précisément on peut dire que Lacan était enfermé dans le concept de l'ordre symbolique comme un ordre *sui généris*, distinct d'autres dimensions.

Et donc, évidemment, il faut que je corrige ça, il faut que je corrige ça puisque bien sûr, dans le paradigme II, on voyait progressivement les éléments imaginaires se trouver signifiantisés. Mais le fait que les éléments imaginaires soient signifiantisés n'empêchait pas Lacan de considérer que la structure valait comme telle, que la structure était là, était un donné imprescriptible à quoi des éléments réels et imaginaires avaient à se plier.

Donc on avait une problématique de la prise du symbolique sur un donné préalable. Ici, on a au contraire la

notion d'un point d'insertion de l'appareil signifiant et donc le signifiant est situé comme la jouissance, comme la condition même de l'émergence du signifiant.

Et c'est ce qui conduit Lacan hors toute notion de l'autonomie du symbolique, c'est bien ça qui est atteint, et contrairement disons à la notion de l'autonomie du symbolique, à poser que le signifiant est appareil de jouissance.

Le renoncement qui s'accomplit seulement avec le paradigme V, pas du tout ça dans le paradigme IV encore, qui s'accomplit dans le paradigme V c'est en quelque sorte, Lacan abjure l'autonomie du symbolique. Et c'est ce que veut dire, c'est la surprise qu'il faut encore retrouver de sa formule « il y a un rapport primitif du savoir à la jouissance » et qui comporte que ce qui se véhicule dans la chaîne signifiante, c'est la jouissance.

Ce qui a été abordé jusqu'à présent sous la forme S barré, sous la forme ce qui se véhicule dans la chaîne signifiante c'est le sujet barré, c'est la vérité, c'est la mort, c'est le désir, est retraduit dans les termes : ce qui se véhicule dans la chaîne signifiante c'est la jouissance.

Alors quel est le rapport primitif dont il s'agit ? C'est un rapport double. C'est que d'un côté sans doute, il y a annulation, mortification de la jouissance, ce que Lacan a écrit de toujours moins phi, en lui laissant son signifiant phallique, annulation, mortification de la jouissance, cette fois-ci conçue comme perte de jouissance, déperdition de jouissance, entropie, mais situé comme effet du signifiant.

Et il est très remarquable, là on voit la discontinuité avec l'élaboration du paradigme IV, dans le paradigme IV, il y a bien une perte qui frappe la vie, mais elle est considérée comme venant de la nature de la vie sexuée elle-même. C'est le fait que le corps soit sexué qui introduit une perte. C'est cette perte qui est totalement signifiantisée dans le paradigme V. C'est-à-dire ça apparaît comme un effet du signifiant, qu'il y ait perte de jouissance. Autrement dit là, de la même façon que précédemment, dans le stade du miroir, Lacan imputait à une prématuration vitale, c'est-à-dire à un manque naturel, le clivage donnant lieu à ce dédoublement incarné du stade du miroir et qu'ensuite il a signifiantisé cette béance. De la même façon ici, ce qui apparaît dans le paradigme IV comme une perte naturelle de vie, apparaît dans le paradigme V comme un effet du signifiant. Et Lacan varie les formules autour de cette perte signifiante de jouissance.

Alors deuxièmement, deuxième face de ce rapport primitif, ce qui y répond, c'est un supplément de jouissance et Lacan introduit alors l'objet petit *a* comme plus-de-jouir, comme supplément de la perte de jouissance.

Comme il le note lui-même, c'est en rupture complète avec les termes de son paradigme III, il est dit page 18 – « cela ne s'articule pas d'un forçage ou d'une transgression », page 19 - « on ne transgresse rien, se faufiler n'est pas transgresser », ou encore page 23, pour écarter le terme de transgression, - « la transgression est un mot lubrique ».

Et donc, on voit bien que là, qu'est-ce qui s'oppose, quel est le terme qu'il oppose à transgression, c'est la pure et simple répétition signifiante qui vaut comme répétition de jouissance et non pas répétition de sujet barré.

La répétition, qui est, c'est sous cette figure d'abord qu'elle émerge dans le séminaire de *l'Envers*, c'est l'articulation signifiante que Lacan présente comme répétition, ou comme savoir, la répétition signifiante était avant toujours chez Lacan nécessitée par le sujet. Elle était nécessitée par sa représentation signifiante, et par la division du sujet qui laisse toujours une part du sujet irreprésentable.

Alors que tout le séminaire de *l'Envers de la psychanalyse* est fait pour montrer la répétition nécessitée par la jouissance. Comme le dit Lacan - la répétition est fondée sur un retour de

jouissance. La répétition vise la jouissance, ce qui transpose ce qu'il avait pu dire du sujet, à savoir que la jouissance est représentée par le signifiant, d'un côté, et qu'en même temps, deuxièmement, cette représentation n'est pas exhaustive, elle est ratée et c'est précisément ce qui conditionne la répétition.

Et donc vous trouvez dans ce Séminaire, à la fois l'accent est mis sur le signifiant comme marque de jouissance, il peut dire – « le signifiant maître commémore une irruption de jouissance », en même temps il introduit une perte de jouissance et il produit un supplément de jouissance.

Et c'est ainsi que, par une analogie qui lui fait emprunter à la thermodynamique le terme d'entropie, il peut dire que - l'entropie fait prendre corps au plus de jouir à récupérer, et ailleurs dans le *Séminaire* - le plus-de-jouir prend corps d'une perte.

Dès lors, l'accès à la jouissance ne se fait pas essentiellement par la voie de la transgression, on peut dire même que la transgression, c'est le théâtre de la jouissance, c'est le théâtre obscène de la jouissance, l'accès à la jouissance se fait par la voie de l'entropie, de la déperdition produite par le signifiant.

Et c'est ainsi que Lacan peut dire, du savoir - et je l'ai mis en titre d'un chapitre - le savoir est moyen de jouissance, ce qui est vraiment renoncer, on ne peut pas mieux renoncer à l'autonomie de l'ordre symbolique, il est moyen de jouissance, en un double sens, en tant qu'il a effet de manque et qu'il produit le supplément, le plus-de-jouir.

C'est aussi bien ce qui le justifie de dire, dans une autre formule que j'ai mise en exergue « la vérité sœur de jouissance », page 76, page 76 où j'ai fais le titre du chapitre IV - dire qu'elle est sœur de jouissance, c'est dire, sans doute qu'elle est inséparable des effets de langage et qu'elle est spécialement liée à la jouissance barrée, [illegible] à la jouissance comme interdite, c'est-à-dire que la vérité occupe la place de ce qui est là annulé, mortifié, c'est la même place que celle du désir mort, etc., et c'est pourquoi, in il faudrait rajouter, la vérité sœur de jouissance interdite et c'est pourquoi il faut compléter de ce que Lacan dit page 202 – « la vérité est la chère petite sœur de l'impuissance ». Ce qui indique bien que quand il dit « la vérité sœur de jouissance » il vise, il vise moins phi, il vise ce qui est là l'effet d'annulation de la jouissance.

Autrement dit la jouissance phallique qui est la jouissance parfaite, exemplaire, paradigmatique est interdite, tandis que quelque chose vient la suppléer, la jouissance du plus-de-jouir qui est la prise de corps de la perte entropique. Cette répétition est conditionnée et animée par le décalage entre moins phi et petit *a*, c'est-à-dire entre le manque et son supplément. C'est ce qui est précisément le principe du encore, de la répétition comme forme fondamentale du signifiant.

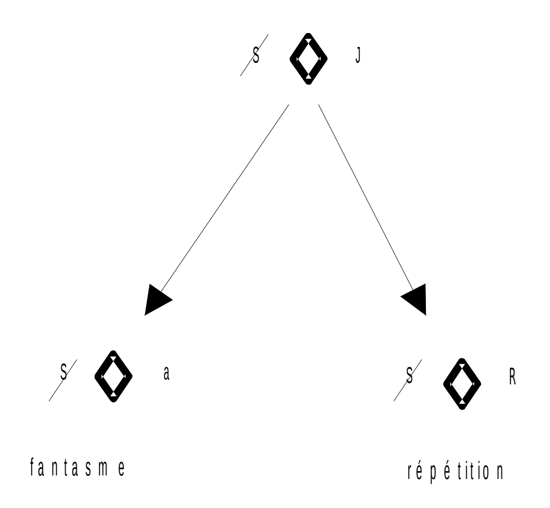
Alors, c'est ici, dans la suite des paradigmes, poser que le signifiant, l'ordre symbolique, le grand Autre, toute cette dimension est impensable si ce n'est dans sa connexion à la jouissance ce qui donne une valeur nouvelle à la métonymie, puisque là où il y avait le sujet il y a désormais la jouissance perdue et on peut dire ça jette sur l'usage que Lacan et la démonstration que Lacan a pu faire avant du signifiant, un soupçon de formalisme, c'est-à-dire quand Lacan nous a présenté le schéma des alphas, bêtas, gammas, etc. bien entendu que ça n'était pas du tout pensé dans sa connexion avec la jouissance. C'était au contraire fait pour nous apprendre qu'il y a une logique autonome du signifiant, indépendante des corps, en quelque sorte transcendante au corps.

Et il y a là, en effet, un retour au corps, c'est-à-dire toute cette logique est, cette logique dont l'élaboration tient, mais elle est réinvestie et motivée par le rapport au corps.

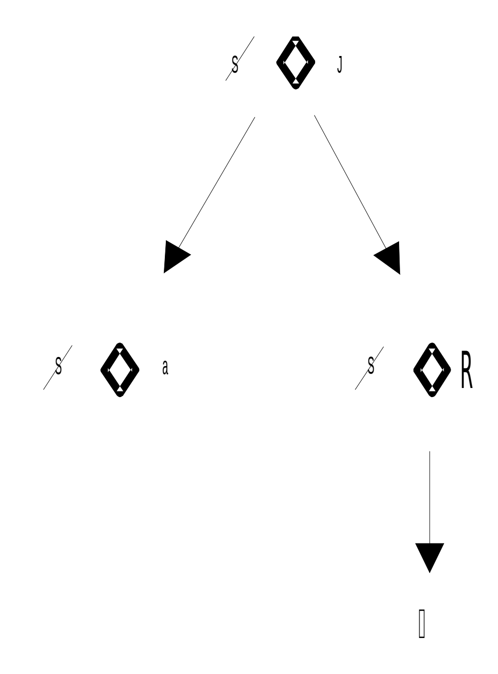
Il faut bien dire qu'il s'introduit aussi là, nécessairement, une nouvelle problématique de la fin de l'analyse,

parce que la fin de l'analyse, chez Lacan elle concerne toujours la relation du sujet à la jouissance et la modification qui peut y être apporté.

Donc, on peut dire que les formations de la fin de l'analyse concernent la relation du sujet à la jouissance. Mais ça n'est pas la même chose de penser cette relation, qu'on va dire sous la forme du fantasme, ou de penser cette relation sous la forme de la répétition.



Et là j'ai employé, pour le besoin de la cause, un grand R spécial, c'est-à-dire répétition. Et il y a un déplacement sensible chez Lacan, entre la relation à la jouissance pensée comme fantasme et la relation à la jouissance pensée comme répétition, puisque c'est précisément de la penser comme répétition qui conduira plutôt à une nouvelle valeur donnée au symptôme.



Penser la relation à la jouissance sous la forme du fantasme, c'est penser l'obstacle sous la forme d'un écran qu'il s'agit de traverser. Eh bien il faut dire, je suis conduit à dire, je ne le choisis pas, par ma propre construction, le paradigme, la traversée du fantasme, finalement c'est une variante de la transgression, c'est une variante du paradigme de la transgression, c'est la transgression appareillée dans l'analyse, comme fin de l'analyse. Et avec l'invitation d'aller au-delà, dans la direction du vide, dans la direction de la destitution du sujet, dans la direction de la chute du sujet-supposé-savoir et de l'assomption de l'être de jouissance.

Enfin, l'effet qui est attendu, a tout de même la forme et la structure d'un effet de vérité, même si cet effet de vérité, c'est l'évaporation de la pauvre vérité sœur de l'impuissance.

Mais enfin, disons que la fin de l'analyse, quand la relation à la jouissance est avant tout pensée comme fantasme, traîne avec elle cet héritage de paradigme. C'est très différent de penser la relation à la jouissance sous la forme de la répétition. La répétition, c'est en quelque sorte la forme développée du fantasme, au même sens où le fantasme, c'est comme la forme

concentrée de la répétition. La répétition, c'est ce qui mérite de s'appeler le symptôme, qui nous présente, en effet, une répétition de jouissance, et par là même une constance. Mais une constance qui n'est pas concentrée sur le fantasme fondamental à trouver, c'est une constance qui s'étend, qui dure ; elle n'est pas comme ramassée sur le fantasme qu'il s'agirait là de dégager, d'atteindre, comme une formule, parfois ça prend la forme pour les sujets d'une formule sacramentelle, qu'il s'agirait, de mettre au jour, ou qui viendrait d'elle-même au jour dans le rêve, ou qui viendrait dans une formule qui donnerait la clef et qui permettrait une traversée qui est une forme, une déclinaison de la transgression.

Dans le symptôme, au contraire, le symptôme dans la forme qu'il prend dans le dernier enseignement de Lacan, le symptôme, précisément, comporte en lui-même le développé temporel de cette relation à la jouissance et elle ne se prête pas à la transgression, elle se prête, au plus, à ce que Lacan appelle dans *l'Envers de la psychanalyse* le faufilement, où ce qu'il appelle ailleurs « le savoir y faire avec le symptôme », son « savoir y faire » c'est une forme de faufilement, ça prend justement sa valeur d'être tout à fait différent d'une transgression traversée.

Alors évidemment, ça laisse à penser la fin Est-ce qu'il s'agit d'un arrêt de la répétition, ou est-ce qu'il s'agit d'une nouvelle relation du sujet à la répétition elle-même, d'un nouvel usage de la répétition ? Ce sont précisément dans ces termes que se déplace la réflexion du dernier Lacan.

Alors, évidemment, la notion de plus-de-jouir apporte du nouveau sur la jouissance. La jouissance comme *das Ding*, c'est la jouissance pensée comme une place hors symbolisée et aussi comme une identité.

De *das Ding*, on peut dire que c'est ce que c'est, elle est mise en valeur justement comme un en-soi, à distinguer des variations du symbolique et de l'imaginaire.

Lorsque la jouissance est présentée comme l'objet petit *a* de la pulsion, ce qui est le cas du paradigme IV, on en fait la liste, c'est-à-dire qu'on dit, dites-moi un peu ce que c'est que cet objet petit *a*, rien n'est plus facile, vous prenez la liste des pulsions, dressée par Freud, aménagée par Lacan et vous avez votre liste, l'objet oral, l'objet anal, l'objet scopique, l'objet vocal, éventuellement, en compliquant un peu, le rien. Vous avez votre liste des objets petit *a.* Ça, ça appartient au paradigme IV.

Mais évidemment, quand vous arrivez, troisièmement, au paradigme V, c'est-à-dire que vous pensez la jouissance comme plus-de-jouir, c'est-à-dire comme ce qui comble mais ne combler jamais exactement la déperdition de jouissance, ce qui maintient, tout en donnant à jouir, maintient le manque à jouir, là on peut dire que la liste des objets petit *a*, elle s'étend, elle s'amplifie, elle n'est pas du tout liée à la liste naturelle des pulsions, entre guillemets, qu'on a pu vous donner avant.

C'est-à-dire que les objets de la sublimation sont inclus dans la liste des objets petit *a*. Et c'est pourquoi, quand j'étais à Los Angeles, où j'étais bien plus court que je ne le suis ici, pour faire comprendre ce point là je leur ai dit c'est Coca-Cola (*rires)* - d'ailleurs Coca-Cola revient puisque quand Lacan était à Baltimore, en 1966, c'est là, voyant de sa fenêtre la publicité *Enjoy Coca-Cola*, il avait dit qu'on ne pouvait pas du tout traduire comme ça jouissance, précisément Coca-Cola, selon mon expérience, a cette propriété que en boire vous assoiffe (*rires*) et là nous saisissons précisément la propriété essentielle de ce plus-de-jouir qui est de laisser, de creuser en même temps qu'il donne une satisfaction, de creuser le manque à jouir.

Or Coca-Cola, précisément, c'est un produit de l'industrie et la notion de plus-de-jouir chez Lacan, a précisément

pour fonction d'étendre le registre des objets petit *a* au-delà des objets en quelque sorte naturels, entre guillemets, mais de les étendre à tous les objets de l'industrie, de la culture, c'est-à-dire de la sublimation, c'est-à-dire tout ce qui peut venir à combler moins phi, sans réussir à le faire de façon exhaustive.

C'est d'ailleurs par ce biais que j'ai pu justifier, trouver pour moi-même la raison de pourquoi est-ce que l'enseignement de Lacan trouve cet écho chez les spécialistes des *Culturals Studies* aux États-Unis, les études culturelles. Précisément parce qu'ils sont les spécialistes de ces objets petit *a* de la culture, précisément si ce champ d'études inspiré de Lacan s'est prodigieusement gonflé aux États-Unis depuis dix ans, et déconnecté en effet des études cliniques, mais il n'en a pas moins sa place lacanienne de fait. La jouissance étant perdue, elle est partiellement récupérée à travers des objets de consommation et c'est précisément dans le pays où l'abondance de ces objets, leur progrès est le plus marqué et où ils ont un rapport beaucoup plus proche, et disons beaucoup plus intelligent que le nôtre avec ces objets, c'est précisément là que s'est enflé le champ des études culturelles.

Autrement dit, il ne s'agit pas d'objets qui sont les équivalents terribles de la massive *das Ding.* C'est précisément ce que Lacan appelle, et c'est un tout autre accent qu'il donne là, les menus objets petit *a*, ce qui abonde dans la société pour causer notre désir et tamponner le manque à jouir, ne serait-ce qu'un instant, parce que la répétition ne s'arrête pas. Et tout ce qui nous est permis de jouir, à cet égard, c'est par petits morceaux, c'est ce que Lacan appelle d'une expression que, avant que j'essaye de communiquer ça, je n'avais pas relevée, mais qui capte si bien ce dont il s'agit, ce qu'il appelle les lichettes de la jouissance. Les lichettes de la jouissance, ça ne peut être dit qu'au moment de ce paradigme V. Au moment du paradigme III, nous n'avons pas les lichettes de la jouissance, nous avons une énorme *das Ding*, à laquelle on ne parvient que dans l'effort héroïque. Dans le paradigme IV nous avons la jouissance normale de la trajectoire de la pulsion, toujours enroulée autour de l'oral, l'anal, le vocal, etc. mais, dans le paradigme V, le monde se peuple, nous voyons notre monde culturel se peupler des substituts de jouissance qui sont des petits riens du tout et ce sont ces lichettes de la jouissance qui donnent même son style propre à notre mode de vie et à notre et à notre mode de jouir.

Alors, ici, donc, pour en rendre compte, il faut en effet introduire une division de plus en plus apparente entre le corps et sa jouissance, puisque c'est finalement dans les produits de l'industrie et de la culture que le corps trouve à alimenter sa jouissance et son manque à jouir, ou encore à appliquer, comme le fait Lacan, une section entre la libido et la nature, comme il dit dans *l'Envers de la psychanalyse*, ce qu'il faut compléter en disant, c'est précisément cette section de la libido et de la nature qui introduit une connexion entre la libido et la culture et c'est là que j'ai invité nos collègues américains à trouver la légitimité de leurs études.

Alors le sixième paradigme, je ne vais pouvoir en dire que deux mots parce que j'ai traîné un petit peu, le sixième paradigme je l'ai repéré en effet sur le séminaire *Encore*. J'avais déjà relevé l'inversion sensationnelle de la perspective. On peut dire que, tirant les conséquences du paradigme IV et du paradigme V, avec le paradigme VI, c'est une inversion qui vaut par rapport à tout le cheminement de Lacan, tout en poussant à son terme les indications du paradigme V.

C'est que, dans *Encore*, Lacan commence par la jouissance, il commence par le fait de la jouissance, alors que son point de départ, c'était le fait du langage et le fait de la parole comme communication adressée à l'Autre.

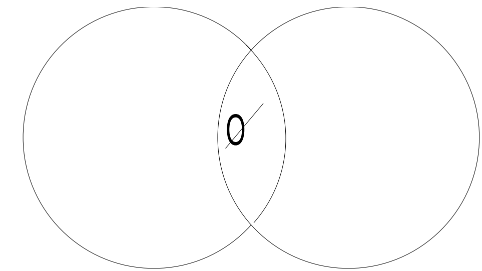
Et par rapport au langage, à la parole, à la structure qui la supporte, il était question de la capture de l'organisme vivant et avec la discursivité, avec le paradigme V, il est allé jusqu'à poser une relation originaire du signifiant et de la jouissance.

Mais encore, j'ai été moi-même tenté de le transcrire en terme de représentation : le signifiant représente la jouissance. On peut dire que au-delà ce qui s'accomplit dans le paradigme VI, c'est la mise en question du concept même du langage et du concept de la parole comme communication.

C'est-à-dire, dans le paradigme V, vraiment Lacan, il se scie la branche, il scie la branche sur laquelle tout son enseignement était posé. C'est ça qui est saisissant et c'est ensuite, en effet, dans l'ultime partie de son enseignement, un effort pour reconstituer un autre appareil conceptuel avec les débris du précédent. Parce que dans *Encore,* il met en question le concept même du langage qu'il considère comme un concept dérivé, et non pas originaire, dérivé par rapport à ce qu'il invente d'appeler lalangue, c'est-à-dire qui est la parole avant son ordonnancement grammaticale et lexicographique. C'est aussi bien la mise en question du concept de la parole, conçue non pas comme communication mais comme jouissance, c'est-à-dire que alors que la jouissance était, dans son enseignement, toujours secondaire par rapport au signifiant et même s'il l'a conduite jusqu'à une relation originaire, il faut ce sixième paradigme, pour que le langage et sa structure, qui étaient jusqu'alors traités comme une donnée primaire, apparaissent comme secondaires et dérivés.

Et on peut dire que, sous la forme de lalangue, c'est la parole elle-même qui se trouve disjointe du langage. Ce qu'il appelle lalangue, c'est la parole en tant que disjointe du langage, en tant que disjointe de la structure du langage qui apparaît comme dérivé par rapport à cet exercice premier et séparé de la communication et c'est à cette condition qu'il peut poser alors une appartenance originaire de la jouissance et de cette parole et de lalangue sous la forme de la jouissance du blablabla.

Il a poussé le rapport primitif du savoir à la jouissance, dans le paradigme V ça ne remet en question aucun des concepts fondamentaux, c'est une jonction supplémentaire, alors que dans le paradigme VI, c'est poussé jusqu'à faire s'effondrer comme des semblants le concept du langage, l'ancien concept de la parole comme communication, mais on peut dire que ça fait vaciller aussi bien le concept du grand Autre, ça fait vaciller aussi bien le Nom-du-Père, ça fait vaciller aussi bien le symbole phallique, tous ces termes se trouvent réduits à une fonction d'agrafe entre des éléments foncièrement disjoins et ce que je développerai la fois prochaine c'est précisément ce paradigme comme étant fondé essentiellement sur le non-rapport. Je l'ai pris en intersectant deux ensembles, en laissant ici leur intersection vide, c'est un paradigme



qui est fondé sur le non-rapport, sur la disjonction du signifiant et du signifié, la disjonction de la jouissance et de l'Autre, la disjonction de l'homme et de la femme sous la forme *il n'y a pas de rapport sexuel.* On peut dire que c'est vraiment le *Séminaire* des non-rapports et tous les termes qui assuraient la conjonction, chez Lacan, donc j'ai dit l'Autre, le Nom-du-Père, le phallus, qui apparaissaient comme des termes primordiaux, on peut dire même des termes transcendantaux puisqu'ils conditionnaient toute expérience, sont réduits à être des collecteurs et, à la place d'une structure transcendantale,

des termes de structure transcendantaux, qui conditionnent l'expérience, qui sont autonomes, d'une dimension autonome préalable à l'expérience et la conditionnant, nous avons ce que Lacan développe tout au long de ce *Séminaire* et qui animera son dernier enseignement, nous avons le primat de la pratique, c'est-à-dire, là où il y avait la structure transcendantale, nous avons une pragmatique et même une pragmatique sociale, et donc c'est ce que j'essayerais d'animer pour vous la semaine prochaine.

Applaudissements.

Fin du *Cours* 14 de Jacques-Alain Miller
31 mars 1999

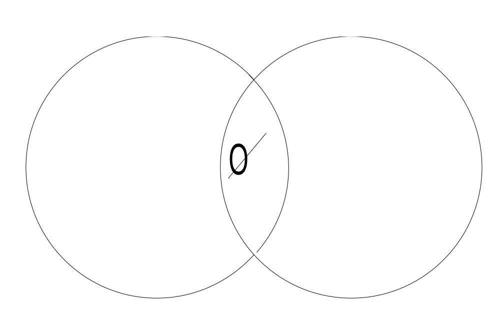
L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

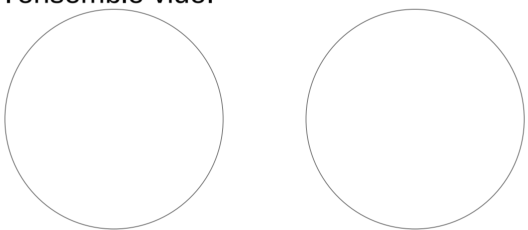
Quinzième séance du *Cours*

(mercredi 7 avril 1999)

XV

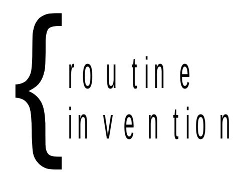


Mon dernier paradigme, je l'ai indexé par la disjonction que j'ai représentée par ces deux cercles eulerien dont l'intersection est marquée comme vide. J'aurais pu les représenter simplement par deux cercles éloignés l'un de l'autre, j'ai préféré les faire se couper, pour que leur intersection, vide, surgisse comme telle et soit susceptible d'être ainsi marquée du symbole de l'ensemble vide.



Je l'ai fait parce que cette intersection vide, manifestée comme telle, est susceptible d'être remplie par un certain nombre de termes que nous pouvons, dans cette perspective, considérer comme des suppléances, des opérateurs de connexion, entre les deux ensembles que pour l'instant je ne nomme pas, ces intercepteurs pouvant être eux-mêmes variés et je dirai qu'ils appartiennent, chez Lacan, à deux grands registres. Ce qui est susceptible de suppléer à cette connexion manquante relève, ou bien de la routine, ce qui est un mot dépréciatif pour qualifier ce qu'on glorifie sous le nom de tradition, l'héritage des âges passés, ou bien par ce qui peut être inscrit au registre de l'invention, voire, si l'on est optimiste sur ce qui se déroule sous nos yeux, l'expérimentation du lien.

La connexion se fait ou selon la routine ou selon l'invention et on peut dire que le débat d'aujourd'hui, en particulier concernant la sexualité, le lien sexuel, se déroule comme prévu par Lacan, il y a maintenant trente ans, se déroule entre routine et invention.



Certains sont plus sensibles que d'autres au poids, à la valeur de l'héritage, l'héritage des âges. D'autres au contraire s'établissent, légitimés par ce schéma, sur le déshéritage, comme le formule un philosophe allemand contemporain, le déshéritage qui libère l'espace de l'invention. Et le sixième paradigme de Lacan nous permet de localiser le lieu où opèrent routine et invention.

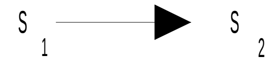
En vous donnant ce schéma, je généralise, je thématise, comme tel le concept du non-rapport que Lacan a mis en œuvre à propos du rapport sexuel, en nous faisant répéter « il n'y a pas de rapport sexuel ».

En fait, le non-rapport, le concept du non-rapport, on peut dire qu'il anime l'ensemble de son séminaire *Encore*. La surprise qu'on peut éprouver à le lire quand on est, quand on a pratiqué Lacan, quand on est entré dans la routine de l'enseignement de Lacan, la

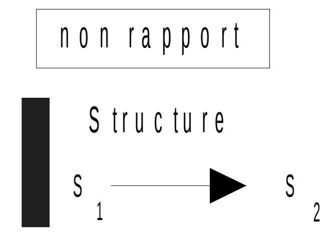
surprise vient de l'extension qui s'y manifeste du non-rapport.

C'est un concept, celui du non-rapport, qui mérite d'être mis en face de celui de structure. En effet, se rapporter à la structure, nous faisait établir, prendre comme donnée, précisément, une multitude de rapports que nous appelions tout simplement l'articulation.

Ce mot d'articulation, que nous exemplifions par le minimum structural S_1 S_2, l'articulation, c'est la formulation du rapport, de rapports - au pluriel - auxquels, sans plus y penser, on attribue la qualité, à travers ce mot de structure, la qualité d'être réel, c'est-à-dire d'être réel sous les espèces du nécessaire, c'est-à-dire de ce qui ne cesse pas de s'écrire.



Quand nous disons articulation, nous impliquons un rapport nécessaire, et le mot de structure couvre la nécessité du rapport, couvre comme perspective à mon sens, ce séminaire *Encore*, le vingtième de Lacan, c'est une autre espèce de relation qui limite l'empire de la structure. Et cet autre type de relation, qui mérite d'être généralisé, c'est le non-rapport qui ébranle tout ce que nous étions portés à admettre comme donné, comme en contrebande, sous le pavillon de la structure. Et c'est ce qui mérite d'être ébranlé par la question du non-rapport.



Précisément, l'articulation S_1 S_2, en tant qu'elle a des effets de signifié, précisément l'Autre avec un grand A, en tant qu'il prescrirait les conditions de toute expérience, et aussi bien la métaphore paternelle, articulation nodale de l'œdipe freudien qui est, en effet, de l'ordre de la structure, c'est-à-dire du rapport impensé, du rapport donné comme ne cessant pas de s'écrire, de toute nécessité.

Au fond, le structuralisme n'a pas été autre chose, le structuralisme a, sous son pavillon, établi, sacralisé, sous couvert de science, sacralisé un certain nombre de rapports qui sont mis en question, précisément, par cette interrogation « est ce qu'il n'y aurait pas là non-rapport ? » c'est-à-dire fait de routine ou d'invention. Voilà mon exergue.

Je vais entrer dans le détail, comme il convient. J'ai distingué, dans l'enseignement de Lacan, plusieurs paradigmes concernant la jouissance et plus exactement la relation de la jouissance au signifiant.

Qu'est-ce que sont ces paradigmes ? Ce sont des coupes que j'ai pratiquées dans la continuité de cet enseignement et je sais bien, pour l'avoir souligné ici même, que cet enseignement affiche bien davantage sa continuité que ses coupures ou ses revirements. Lacan dit toujours « je continue », « je poursuis » et il a lui-même comparé cette continuité à celle qu'on observe dans une figure topologique ou les relations restent semblables même quand la métrique se modifie, la forme change. Il a lui-même traduit le mouvement de cet enseignement dans les termes d'une déformation topologique, respectant des invariants non-métrique, relationnels et cette continuité, on peut dire qu'il l'affiche par la reprise des mêmes termes, des mêmes formules, des mêmes références et aussi bien par les références croisées qu'il nous prodigue, je l'avais déjà dit, je n'avais pas dit autre chose quand je disais, voilà autant d'expressions qui mettent en valeur le continu de l'élaboration.

Je respecte ça, je l'ai signalé, je ne reviens pas là-dessus, je pourrais même dire que le retour périodique des mêmes signifiants, donne à l'enseignement de Lacan une allure balzacienne. Cette allure n'est pas sans faire penser à la comédie humaine, à ce procédé balzacien du retour des mêmes personnages qui a été une

innovation en son temps et qui a inspiré aussi bien, *mutatis mutandis*, Proust, dans *À la Recherche du temps perdu*. Sans doute, c'est ici plutôt une comédie inhumaine que la suite de ces romans qui s'appellent des *Séminaires*. Et s'il y a recherche, peut-être est-ce que c'est plutôt *À la recherche de la jouissance perdue* qu'on pourrait l'intituler.

Donc je ne songe pas à dissimuler l'artifice qui entre dans la distinction de paradigmes et j'ai invité à ce qu'on y voie plutôt des instruments de navigation dans cet océan de savoir que constitue le dit enseignement de Lacan.

Est-ce que c'est un un *ocean of false learning* comme s'exprime Berkeley repris par Lacan dans l'annexe de ses *Écrits* - sous le titre de « La Métaphore du sujet ».

Certainement, ça n'est pas un océan de science puisque il s'agit ici de varier des perspectives et que cette variation elle-même montre qu'on a affaire à la vérité plutôt qu'à la science, à la vérité dans sa varité et mes paradigmes suivent cette varité de l'enseignement de Lacan jusqu'à s'arrêter à ce sixième paradigme, dont je dis qu'il nous ouvre l'espace où nous sommes aujourd'hui d'explorer jusqu'où va, au détriment de la structure et de ses articulations, l'empire du non-rapport. Ça va jusqu'à, dans le dernier enseignement de Lacan, mettre en question la pertinence d'essayer d'opérer sur la jouissance à partir de la parole, d'essayer d'opérer sur la jouissance à partir du sens. Cette indication est comme la pointe jusqu'où peut aller l'empire du non-rapport et de ce que peut, à cet égard, l'invention du discours psychanalytique. Et Lacan a été très attentif à distinguer, concernant la psychanalyse, ce qu'elle a pu, dans le moment de son invention par Freud, dans ses premiers temps et de ce qui lui est ouvert quand cette invention elle-même devient routine.

Et c'est ici que Lacan est intervenu pour signaler ce qui n'était plus possible du moment que l'invention de la psychanalyse tournait en routine. Il a signalé ça il y a quelque chose comme cinquante ans, c'est-à-dire à mi-course de l'histoire de la psychanalyse. Il a signalé à mi-course que les effets propre de l'invention, les effets de nouage de l'inconscient, de connexion de l'invention, étaient mis en question, étaient tamponnés par son usage de routine et il l'a fait rebondir pour cinquante ans de plus par son invention à lui.

Il ne faut pas se dissimuler, qu'aujourd'hui, l'invention, la réinvention de Lacan est elle-même, progressivement, tamponnée par son usage de routine et qu'il nous appartiendrait, ici, de faire de nouveau sa place, à la réinvention et c'est ce à quoi nous invite, précisément, ce sixième paradigme établit sur le non-rapport.

Vous m'excuserez de revenir sur la succession des paradigmes précédents. Le premier paradigme, à le considérer de cette perspective, repose lui-même sur la disjonction et, à cet égard, le sixième lui fait écho. Le premier paradigme, en effet, est établit sur un non-rapport, celui de la jouissance et du signifiant dès lors que le signifiant relève de l'ordre symbolique tandis que tout ce qui est jouissance est renvoyé à l'imaginaire et, on peut dire que le geste inaugural de Lacan, le geste libérateur, a été précisément accomplit sous la bannière du non-rapport. Et ce non-rapport de l'imaginaire et du symbolique est précisément ce qui lui a permis de dégager de façon inoubliable l'ordre symbolique dans son autonomie et donc d'enseigner aux analystes qu'il y avait quelque chose comme la logique, se passant de toute référence à la jouissance, à la jouissance du corps, pour établir ses lois, pour répondre à des principes et pour conditionner aussi bien ce que tout un chacun peut dire.

Le mot d'ordre de ce moment de non-rapport, c'est la pureté du symbolique et cette pureté ne veut dire qu'une seule chose, ne veux dire que son non-rapport avec l'imaginaire comme lieu de ce qui, chez Freud, s'appelle la libido.

Le second paradigme, tel que je vous l'ai apporté, réponds à un

mouvement inverse, qui n'est plus de disjonction, mais qui est de résorption de la jouissance dans le symbolique, l'imaginaire continuant d'exister dans sa dimension propre.

Ce moment de résorption de la jouissance dans le symbolique est celui qui voit la grande invention lacanienne des mathèmes, c'est alors que ça s'accomplit, le transfert au symbolique des termes imaginaires. Dans le premier paradigme, les seuls mathèmes que délivre ce moment, c'est le couple imaginaire petit *a* petit *a* prime, d'une part, et d'autre part le couple symbolique du sujet et de l'Autre.

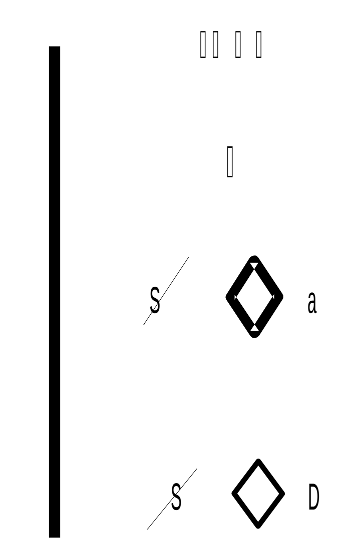
$$\left\{ \frac{S \;\text{———}\; A}{(a) \;\text{———}\; (a')} \right.$$

Voilà les mathèmes dont se suffit le premier paradigme. Et sur la base du non-rapport, nous avons, s'établissant ainsi, deux articulations, deux rapports de structure. Le rapport de structure, issu du stade du miroir et le rapport de structure qui nous fait passer comme donnée l'articulation du sujet et de l'Autre.

C'est précisément ce que le sixième paradigme met radicalement en question, la donnée de ces articulations. Mais enfin voilà ce dont, dans le premier paradigme, on se suffit.

$$\left\{ \frac{S \;\text{———}\; A}{(a) \;\text{———}\; (a')} \right.$$

Dans le second paradigme qui voit la réécriture des termes imaginaire en symbolique, là nous avons au contraire une extraordinaire floraison, à quoi d'ailleurs, pendant longtemps on s'est arrêté. On voit alors surgir le moins phi de l'image phallique, symbolisé et retranché, on voit surgir le grand phi du signifiant du désir puis de la jouissance, on voit surgir le mathème du fantasme, terme imaginaire resitué dans le symbolique, on voit surgir le mathème de la pulsion et je peux dire etc. puisque tous ces termes sont enchâssés à leur place dans le grand graphe de Lacan.



C'est donc dans ce second paradigme que se rassemble ce qui nous a tant occupé de l'articulation de Lacan, à savoir ce nouveau vocabulaire algébrique qui vient exactement peupler le moment où l'imaginaire est réécrit en termes symbolique.

La jouissance où est-elle, dans ce second paradigme ? On peut dire qu'elle est essentiellement répartie entre deux termes, entre désir et fantasme. D'un côté elle désir c'est-à-dire signifié de la demande inconsciente. La demande inconsciente, c'est ainsi que Lacan conceptualise et écrit la pulsion. À cet égard, il me paraît justifié d'écrire, de la même façon qu'on écrit signifiant sur signifié, d'écrire la pulsion comme demande inconsciente en position de signifiant, et le désir en position de signifié.

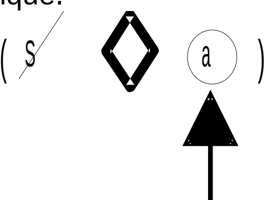
$$\frac{S}{s} \longrightarrow \frac{(\$ \lozenge D)}{d}$$

Et la jouissance n'est, pour une part, rien d'autre que le désir, désir qui est en même temps, comme je l'ai souligné la dernière fois, désir mort. Ce qui fait d'autant plus, si je puis dire, le devoir du second terme où Lacan inscrit la jouissance, à savoir le fantasme qui contracte tout ce que la jouissance comporte de vie. Au fond le corps vivant, ce qui dans le sixième paradigme apparaîtra comme la fonction inéliminable du corps vivant, est, dans ce second paradigme, tout entier concentré dans le fantasme.

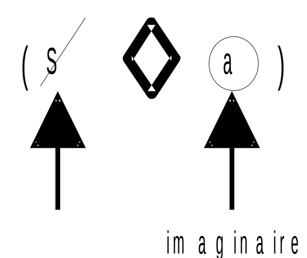
Le fantasme S barré poinçon A,

$$(\not{S} \diamond a)$$

présenté comme étant le point de visée de réglage du désir. Et où est-ce que ce fantasme comporte la vie, le corps vivant ? Il le comporte par l'insertion de petit *a* comme image incluse dans une structure signifiante, comme image de jouissance, présente, captée dans le symbolique.



Comme vous pouvez le voir déjà dans le *Séminaire V,* ce petit *a* garde toutes ses attenances imaginaire et concentre la pointe même du libidinal attaché au vivant. Du côté du sujet barré au contraire, nous avons un être de mort parce qu'il est seulement fonction signifiante.



Voilà où la jouissance trouve à se répartir dans le second paradigme. Voilà à quoi se réduit - au désir et au fantasme - la jouissance dans l'Autre, avec un grand A, c'est-à-dire la jouissance dans le symbolique et c'est ce rend nécessaire, comme je l'ai souligné, le troisième paradigme, celui qui s'étale dans *l'Ethique de la psychanalyse* et qui consiste a prendre acte que désir et fantasme ne saturent pas ce dont il s'agit dans la jouissance et qui donc se trouve contraint de rejeter la jouissance hors du symbolique et de l'imaginaire, dans le réel.

Ce troisième paradigme, je l'ai dit, met la jouissance du côté de la Chose. Et qu'est-ce que la Chose, que Lacan va chercher au détour d'une phrase de Freud inspiré par l'écrit de Heidegger qui porte ce titre de la Chose ? Comme terme, c'est l'Autre de l'autre. C'est ce qui, par rapport à l'appareil signifiant de l'Autre, gonflé de ce qui a été traduit de l'imaginaire, c'est ce qui par rapport à cet appareil est l'Autre. Ça n'a pas la structure de l'Autre, ça n'a pas la structure signifiante de l'Autre, c'est l'Autre de l'autre exactement en tant qu'il manque dans l'Autre.

Et c'est pourquoi on peut écrire qu'ici, la valeur que Lacan reconnaît à la jouissance comme la Chose est équivalent à l'Autre barré et c'est ce qui fait de la jouissance l'Autre de l'autre, au sens de ce qui manque, ce qui fait défaut dans l'Autre.

$$J \equiv \not{A}$$

En un sens, c'est une impasse d'isoler la Chose comme hors symbolisée, c'est l'impasse même produite par le geste inaugural de Lacan. Et c'est précisément cette impasse que Lacan met au travail dans la suite de ses *Séminaires,* c'est-à-dire qu'il s'y efforce de penser la relation du signifiant avec le hors symbolisé. Comment y parvient-il ? il y parvient en faisant apparaître la jouissance, qui, là, émerge sous les espèces de la Chose, hors symbolisée, en la faisant apparaître dorénavant, parce que ça prescrit la succession de sa recherche, en la faisant apparaître comme objet. La promotion qui s'ensuit dans son enseignement de l'objet petit *a* répond exactement à ça. Aucune chance de

nouer une nouvelle alliance entre la jouissance et l'Autre, si on en reste à la Chose, à la jouissance massive. Et donc, la jouissance se répartit, dans la suite de l'enseignement de Lacan, sous la figure de l'objet petit *a*, c'est-à-dire d'une instance beaucoup plus modeste, réduite, maniable, que la Chose. L'objet petit *a* chez Lacan, c'est la menue monnaie de la Chose.

Alors cet objet petit *a*, c'est vers ça qu'il se dirige, rencontrant l'impasse de *l'Ethique de la psychanalyse* dans son Séminaire VII. C'est vers ça qu'il se dirige dans son Séminaire VIII, du *Transfert*, il se dirige vers la mise en valeur de l'objet petit *a* comme agalma, dans le transfert. Et il ménage ses effets pendant douze leçons consacrées au séminaire de Platon, sur le Banquet, pour mettre en valeur qu'il y a quelque chose comme l'objet et que cet objet, c'est un élément caché, déterminant et qui n'a pas la consistance, l'être, la nature, le statut, la structure du signifiant.

Et ça n'est pas autre chose, qu'il cherche ensuite dans son *Séminaire IX* et son *Séminaire X,* dans l'identification, au *Séminaire IX,* où il procède à la signifiantisation de l'identification freudienne, il l'arrache à l'imaginaire, il met en valeur la structure du signifiant et dans son Séminaire X *l'Angoisse*, il oppose le statut, la valeur, le poids propre, de l'objet petit *a* qu'il va chercher en superposant le stade du miroir à *Inhibition, symptôme, angoisse*, il dégage l'objet petit *a* en regard.

C'est ce que j'ai choisi comme paradigme, comme quatrième paradigme, qui conclut ce moment, celui du *Séminaire XI.*

Ce quatrième paradigme, on peut dire qu'il dégage petit *a* comme élément de jouissance, c'est-à-dire qu'il procède à une, si je puis m'exprimer ainsi, à une élémentisation de la Chose, il fait la Chose élément et élément multiple.

Évidemment ça fait de l'objet petit *a*, par là, un être ambigu, dès le départ, parce que l'objet petit *a*, d'un côté bien sûr il tient, il incarne, il reproduit la Chose, il est la figure élémentaire de la Chose, mais d'un autre côté, précisément, il tient à l'Autre avec un grand A, on peut dire qu'il fait en quelque sorte médiation entre la Chose et l'Autre.

C'est comme si, dans l'objet petit *a*, l'Autre du signifiant imposait sa structure à la Chose et c'est pourquoi on peut voir dans ce quatrième paradigme, dans celui du *Séminaire XI,* comme une reprise du mouvement qui animait le second paradigme de Lacan, à savoir la signifiantisation.

Le quatrième paradigme, celui qui s'incarne dans les *Quatre concept*s, c'est à nouveau frais, sur de nouvelles bases, la reprise de cet effort de signifiantisation et, d'une certaine façon, l'objet petit *a* traduit une signifiantisation de la jouissance, en respectant sans doute qu'il ne s'agit pas là de signifiant.

Lacan abandonne la notion du signifiant de la jouissance. C'est que la nature même de la jouissance lui parait rebelle à être épinglée du terme de signifiant. Donc à la place de signifiant de la jouissance, dont il qualifiait son symbole grand phi, il nous introduit petit *a*. Et petit *a,* c'est sans doute un élément de jouissance, comme tel substantiel, qui ne répond pas à la loi de représenter le sujet pour autre chose, donc qui est d'une autre structure, mais qui, néanmoins, conserve, est doté d'une propriété signifiante, à savoir de se présenter comme un élément. C'est ce caractère élémentaire de l'objet petit *a* qui représente, qui incarne son adéquation, son inscription à l'ordre symbolique.

Alors, dans le *Séminaire XI,* la jouissance apparaît répondre à l'aliénation signifiante du sujet, sous la forme de l'objet et c'est ce que Lacan appelle séparation.

Donc ici, l'objet petit *a*, cette invention de Lacan, à la fois a même structure que le signifiant, au moins même structure élémentaire que le signifiant, et en même temps, est d'une autre substance ou plutôt il est substantiel, alors que je dirais que le signifiant est matériel mais non substantiel et je ferais pour l'instant l'impasse sur la différence à faire entre

matière et substance. Il y a une matière signifiante mais il y a une substance de jouissance et c'est là ce qui maintient la différence de l'objet et du signifiant.

Alors on comprend comment le cinquième paradigme, celui qui s'introduit par les discours, réponds, met au jour ce qui est là déjà impliqué. Le cinquième paradigme, je vous l'ai dit, je le repère sur les Séminaires *d'Un Autre à l'autre*, et *l'Envers de la psychanalyse* et l'écrit de Lacan sur les quatre discours, *Radiophonie*.

Parce que dans les discours de Lacan l'objet fonctionne comme un signifiant. Quand Lacan inscrit le couple signifiant, le sujet barré et le petit *a* en quatrième position et qu'il fait tourner ces termes, il est évident que l'objet, petit *a* avoue fonctionner comme un signifiant, c'est-à-dire que nous n'avons pas du tout ici la massivité hors symbolisée de la Chose, la jouissance est, aussi près que c'est possible réduite au fonctionnement d'un signifiant.

$$\frac{S_1}{\not{S}} \quad \frac{S_2}{a}$$

Évidemment, avec la réserve : ça n'est pas un signifiant, ça fonctionne comme un signifiant, ça a tous les effets d'un signifiant, ça peut occuper les places du signifiant, mais ça n'est pas un signifiant, c'est le côté *Canada dry*, si je puis dire, de l'objet petit *a* par rapport au signifiant.

Ici, le couple aliénation et séparation devient en quelque sorte rapport de cause à effet. Premièrement le signifiant est cause de la jouissance et on peut même dire qu'il est moyen de la jouissance, ce qui veut dire que la jouissance est la finalité du signifiant, et deuxièmement le signifiant est motivé par la jouissance, il émerge de la jouissance puisqu'il la commémore. Je ne reviens pas sur ce que j'ai déplié la dernière fois.

Alors le sixième paradigme, maintenant. Ce sixième paradigme dont j'ai indiqué qu'il s'établit, lui, sur le non-rapport. Le cinquième paradigme, celui de *l'Envers de la psychanalyse* par exemple, est tout entier conditionné par le rapport, il dit : seulement le rapport du signifiant et de la jouissance est - du savoir et de la jouissance - comme il s'exprime, mais le savoir dont il s'agit c'est l'articulation signifiante - le rapport du savoir et de la jouissance est primitif, mais c'est un rapport, d'autant plus serré qu'il est primitif.

Dans le cinquième paradigme, Lacan s'attache à démentir tout ce qui pouvait rester de non-rapport entre la jouissance et le signifiant. Il montre au contraire à quel point l'introduction même du signifiant dépends de la jouissance et que la jouissance est impensable sans le signifiant, qu'il y a là comme une circularité primitive entre le signifiant et la jouissance.

Ce qui distingue le sixième paradigme, par un mouvement quand même inverse, c'est de prendre son départ du fait de la jouissance. D'une certaine façon c'est un retour à la Chose, aussi bien à l'extrême de la tentative de réduire la Chose à cet objet petit *a* finalement si maniable.

Le point de départ de cette perspective c'est un « il y a », ça n'est pas le « il y a pas de rapport sexuel » c'est un « il y a », au contraire, il y a jouissance. Le point de départ, ça n'est pas le langage comme en 1952, ça n'est pas le fait de la communication, le point de départ inaugural de Lacan c'était il y a la psychanalyse, en définitive, il y a la psychanalyse elle existe, elle fonctionne. C'était son point de départ. Son point d'arrivée, c'est la psychanalyse ne fonctionne pas et de se demander pourquoi elle ne fonctionne pas, mais son point de départ c'est : elle fonctionne, la psychanalyse fonctionne, c'est-à-dire il y a une satisfaction qui s'ensuit du fait de parler à quelqu'un, dans les conditions de la psychanalyse, une satisfaction et un certain nombre d'effets de mutation qui s'ensuivent.

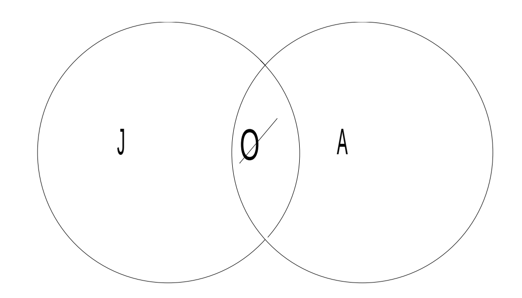
Donc son point de départ c'est le couple, l'articulation, le rapport grand S, grand A. On parle pour quelqu'un, et c'est la psychanalyse qui le met en évidence et qu'en parlant pour quelqu'un, il s'ensuit des effets de vérité et ces effets de vérité remanient le sujet de fond en comble.

Donc là, la relation à l'Autre apparaît inaugurale, initiale, donnée. C'est ce qu'on a fait de plus clair contre les utopies solipsistes de la philosophie, contre la solitude du cogito, la soi-disant solitude du cogito puisque ce qui est là, au contraire, en fonction, c'est un sujet parlant à quelqu'un d'autre.

C'est tout à fait autre chose que de partir d'une autre évidence, de l'évidence de : il y a jouissance, il y a jouissance en tant que propriété d'un corps vivant, c'est-à-dire d'une définition qui rapporte la jouissance uniquement au corps vivant alors que le supposé de la psychanalyse jusqu'alors pour Lacan, c'était un sujet qui parle et en définitive ce supposé, c'était un simple sujet barré du signifiant. Ce qui devient le supposé de la psychanalyse à partir de son Séminaire *Encore*, c'est un corps vivant, il n'y a de psychanalyse que d'un corps vivant et qui parle, et le « et qui parle » est encore pour Lacan, dans ce *Séminaire,* ce qui mérite d'être qualifié de mystère. C'est ainsi qu'il achève une de ses leçons de cette année. Autrement dit, le supposé c'est le « par le corps ».

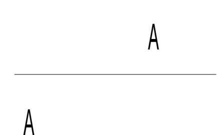
Ne croyez pas que j'exagère puisque vous trouvez ça page 26 – « n'est-ce pas là ce que suppose proprement l'expérience psychanalytique, la substance du corps, à condition qu'elle se définisse seulement de ce qui se jouis. »

Alors, pour en tirer tout de suite la conséquence, ce point de départ, ça n'est rien de plus que ça un point départ, une autre perspective, ne pas partir de la communication, partir du fait de la jouissance et que la jouissance affecte seulement un corps vivant, ce point de départ implique une disjonction entre la jouissance et l'Autre.

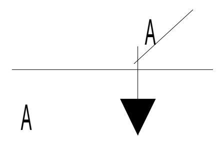


C'est-à-dire que ce seul point de départ rend problématique l'articulation grand S grand A. Rien que ce point de départ, qui privilégie la jouissance, on peut dire instaure le non-rapport entre jouissance et Autre. Ici, donc, disjonction veut dire non-rapport. Alors ça fait apparaître l'Autre de l'autre dont nous avons parlé, nous avons au moins mentionné, cela fait apparaître l'Autre de l'autre sous les espèces de l'Un. Et c'est ça tout l'accent que, dans ces années, Lacan a pu mettre sur l'Un.

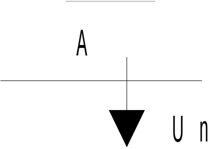
Il a mis sur l'Un entant que l'Un est le véritable Autre de l'autre. Quand on réfléchit à l'Autre de l'autre, on voit l'Autre et puis l'Autre de l'autre, en quelque sorte au-dessus, qui vient garantir le premier,



et on se pose la question y a t-il vraiment cette garantie ? Non il n'y a pas cette garantie.



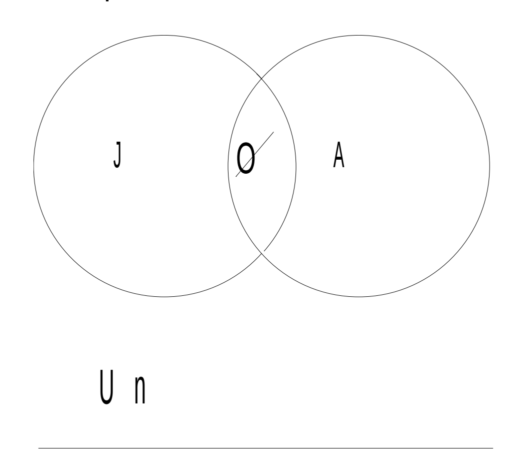
Là, l'Autre de l'autre, il apparaît en quelque sorte en dessous et non pas au-dessus, sous les espèces de l'Un.



C'est-à-dire que le point de départ de la jouissance reconduit à un Un qu'on peut dire tout seul, séparé de l'Autre. À cet égard, c'est l'Autre, le

grand Autre qui apparaît comme l'Autre de l'Un.

Alors ce schéma tout à fait élémentaire est quand même utile à saisir que ce qui occupe Lacan tout au long de ce *Séminaire,* qui n'est pas sans certains embrouillaminis, ce qui le dirige, ce qui l'oriente, c'est la mise en évidence de tout ce qui, de la jouissance, est jouissance Une, c'est-à-dire jouissance sans l'Autre. Et il me semblait même que le titre de *Encore*, il faut l'entendre homophoniquement, comme Lacan à un moment y invite, En-Corps.



En - Corps

C'est le corps qui est là en question, beaucoup plus que la répétition qu'on croit présente dans *Encore*. La répétition c'est ce dont il a parlé dans son *Envers de la psychanalyse*, dans les noces de la jouissance et du savoir, mais ce dont il s'agit ici c'est de tout ce qui apparaît de la jouissance, se suffire, fonctionner sans l'Autre.

C'est redécouvrir, dans la psychanalyse même, ce qui triomphe aujourd'hui dans le lien social, à savoir, ce qu'on appelle, sans y penser davantage, l'individualisme moderne, et qui, en effet, rend problématique tout ce qui est rapport et communauté, jusqu'au lien conjugal dont on observe aujourd'hui, irrésistiblement, même ceux qu'on peut qualifier de conservateurs, c'est-à-dire ceux qui tiennent à la routine, qui sacralisent la routine comme la tradition, ceux-là même sont prit dans le mouvement de l'invention des relations à établir, par le biais de la loi positive, c'est-à-dire celle qui est votée dans les Parlements, entre les atomes individuels.

Alors les uns disent PACS !, les autres disent non-PACS ! une autre version qui ne permettrait pas d'être confondue avec le mariage, etc., tout le monde aperçoit du même coup que le mariage c'est une espèce de PACS, c'est-à-dire que ça s'inscrit exactement, dans cette intersection vide où l'invention est possible.

Et on voit les tenants même de la routine céder devant l'évidence qu'il y a place à l'invention. Et donc le point de départ trouvé dans la jouissance, c'est le fondement même, c'est le vrai fondement de ce qui apparaît comme l'extension, voire la démence de l'individualisme contemporain.

Le *Séminaire* de Lacan, ainsi, décline la jouissance Une. De la même qu'à son point de départ, il s'était attaché à démontrer que la jouissance était, de fond en comble et de pied en cape, imaginaire, il fait la démonstration dans le Séminaire *Encore* que la jouissance est foncièrement Une, c'est-à-dire qu'elle se passe de l'Autre.

L'exigence première, l'exigence de situer le lieu de la jouissance sans aucun idéalisme. Et à ce moment là, le lieu de la jouissance, comme les cyniques l'ont aperçu, le lieu de la jouissance c'est le corps propre.

Et, à cet égard, la démonstration de Lacan, c'est que tout jouissance effective, toute jouissance matérielle est jouissance Une, c'est-à-dire jouissance du corps propre, tel est le lieu, propre, de la jouissance, c'est toujours le corps propre qui jouit.

Et, par quelque moyen que se soit, ça répond à cette intuition qui est partout aujourd'hui : on peut se droguer avec des drogues, mais on peut se droguer avec le travail, et on peut se droguer avec la paresse, et on peut se droguer avec la télévision, c'est-à-dire, quelle est cette intuition, là, qui est ainsi répartie sans plus y penser ? Cette intuition repose sur une évidence, c'est

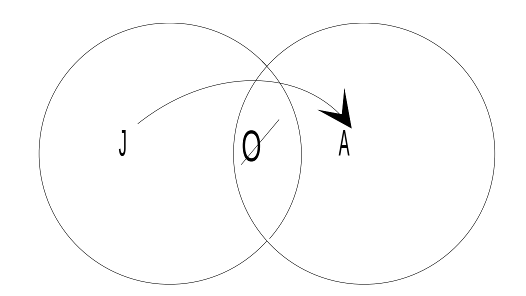
que le lieu propre de la jouissance, c'est dans tous les cas le corps propre et que, à cet égard, la jouissance est une dimension essentielle du corps.

Deuxièmement la jouissance, l'autre version de la jouissance Une que déplie Lacan, c'est la jouissance en tant qu'elle est spécialement concentrée sur la partie phallique du corps. Évidemment, une dialectique est pensable entre la jouissance du corps propre et la jouissance phallique, c'est-à-dire spécialisée.

On peut dire que, par exemple, on sacrifie la jouissance phallique à la jouissance du corps propre, plutôt le sport que baiser, plutôt la drogue que faire servir l'organe à la connexion avec l'autre. Donc une dialectique est possible, mais si Lacan met l'accent sur la jouissance phallique, c'est en tant que une autre figure de la jouissance Une, de l'Une jouissance.

Et il l'a définie, cette jouissance phallique, comme jouissance de l'idiot, c'est-à-dire du solitaire, puisque c'est ce que veut dire exactement idiot, jouissance du solitaire, c'est-à-dire jouissance qui s'établit dans le non-rapport à l'Autre, et voilà pourquoi Lacan consacre, épingle cette figure de la jouissance Une qui est la jouissance masturbatoire. Qui a toujours inquiété les psychanalystes, la jouissance masturbatoire, même où pendant un temps ils ont pu paraître se faire les relais de la routine concernant la jouissance masturbatoire. Et dont Lacan fixe la place, précisément, comme une des figures princeps de la jouissance Une.

Troisièmement, troisième figure de l'Une jouissance. Il y a une jouissance de la parole. On pourrait penser de tout l'enseignement de Lacan que la parole est précisément connexion à l'Autre en tant que parole adressée, en tant que parole de communication.



Or c'est ici que s'inscrit la jouissance de la parole, elle n'intervient chez Lacan que comme une des figures de la jouissance Une, c'est-à-dire coupée de l'Autre et donc ce qu'il articule et développe, c'est une jouissance de la parole qui n'implique comme tel pas l'Autre. Jouissance de la parole veut dire que la parole est jouissance, qu'elle n'est pas communication à l'Autre, par sa phase essentielle, ou dans cette perspective.

Alors c'est ce que veut dire le blablabla, comme il s'exprime qui est le dernier degré de la qualification péjorative de la parole. Mais, blablabla veut dire exactement qu'il ne s'agit pas ici, de communication, que, considérée dans la perspective de la jouissance, la parole ne vise pas la reconnaissance, ne vise pas la compréhension, qu'elle n'est qu'une modalité de la jouissance Une.

C'est-à-dire, il y a un corps qui parle, il y a un corps qui jouit, il jouit par différents moyens, le lieu de la jouissance est toujours le même, le corps Il peut jouir en se branlant et il peut jouir simplement en parlant. Et du fait qu'il parle, ce corps, il n'est pas pour autant lié à l'Autre, il n'est qu'attaché à sa jouissance propre, à sa jouissance Une. Alors on ne s'en aperçoit pas tout de suite, parce qu'il y a des effets de communication, mais on s'en aperçoit par la psychanalyse, et on pourrait dire on s'en aperçoit par la psychanalyse d'autant plus qu'on fait des séances plus courtes, c'est-à-dire que, précisément, ça n'est pas l'élaboration de la signification, l'élaboration complète de la signification et la solution de l'énigme qui fait revenir, à cet égard. C'est de prendre la parole comme un mode de satisfaction spécifique du corps parlé. Et ça n'est

pas tout de dire la jouissance de la parole, il faut encore la mettre à sa place, à sa place de jouissance Une.

Quatrièmement, je m'arrêterais là dans l'énumération des figures de la jouissance Une, Lacan va jusqu'à y impliquer la sublimation et jusqu'à nous donner une version de la sublimation qui n'implique pas l'Autre, ce qui est un comble, parce que précisément, ce qui était essentiel chez Freud dans ce qu'il a pu élaborer sur la sublimation, dont il a inventé le terme, dont il a saisi la dimension, c'est précisément la reconnaissance par l'Autre, inévitable, et Lacan bien sûr a exploité la connexion de la sublimation et de la reconnaissance par l'Autre, qu'il n'y a vraiment sublimation qu'à la condition que se soit dirigé vers le public, vers l'Autre du public, ça peut être le public à venir, mais, c'est comme le mot d'esprit, la sublimation ne trouve son achèvement que dans la satisfaction de l'Autre.

Or, ici, Lacan nous donne, dans *Encore,* une version tout à fait opposée de la sublimation, la sublimation comme n'impliquant pas l'Autre, mais comme étant l'issue propre de la parole de jouissance, l'issue propre de la parole solitaire, vous le trouvez page 109 - « quand on le laisse tout seul, dit-il, le corps parlant sublime tout le temps à tour de bras ». Et l'important, c'est quand on le laisse tout seul, c'est vraiment nous indiquer que c'est dans le lieu, au lieu de la jouissance Une que la sublimation trouve son véritable fondement.

Donc le concept d'une sublimation solitaire, si je puis dire. Ainsi la jouissance Une, l'Une jouissance, se présente aussi bien comme jouissance du corps propre, dans le *Séminaire* de Lacan et évidemment ça n'est pas successif, c'est intercalé, c'est décalé, parfois Lacan s'intéresse aux connexions de ces différentes jouissances, il les oppose, il les définit l'une par rapport à l'autre, mais si on regarde ça lucidement, la jouissance Une se présente comme jouissance du corps propre, comme jouissance phallique, comme jouissance de la parole, comme jouissance sublimatoire et dans tous les cas, comme telle, elle ne se rapporte pas à l'Autre ». C'est ça l'accent propre qui est mis, la jouissance comme telle est jouissance Une.

C'est en quelque sorte le règne de l'Une jouissance, d'où la question de savoir ce qu'il en est de l'autre jouissance et de la jouissance de l'Autre.

Alors la jouissance de l'Autre, précisément, toute cette construction est faite pour rendre extrêmement problématique la jouissance de l'Autre. Il n'est pas du tout sûr qu'elle existe. En tout cas, si elle existe, c'est ça qui est essentiel, elle n'est pas du même niveau que la jouissance Une. La jouissance Une, c'est du réel, tandis que la jouissance de l'Autre apparaît déjà comme une construction problématique.

Dans la perspective de la jouissance, la jouissance de l'Autre c'est la jouissance sexuelle, la jouissance d'un autre corps autrement sexué. Quand on parle du signifiant, là il faut bien saisir ça, quand on parle du signifiant, quand on parle de la communication, l'Autre, c'est l'autre sujet qui vous répond, c'est le lieu du code, c'est le lieu du signifiant, c'est celui qui entérine, etc., tout ça vous est déplié dans le *Séminaire V*, quand on part de la communication et qu'on se règle sur le mot d'esprit. Mais quand on part de la jouissance, l'Autre c'est l'autre sexe, c'est-à-dire qu'au départ, la jouissance Une, solitaire, est foncièrement asexuée. De telle sorte qu'on peut dire que jusqu'alors, pour Lacan, le rapport à l'Autre était originaire, était structural. La structure dénaturalisait le monde dont il s'agit, mais en même temps, plus secrètement elle naturalisait c'est-à-dire qu'elle-même apparaissait comme hors de question, comme *a priori*. Or, dans la perspective de la jouissance, le rapport à l'Autre apparaît au contraire comme problématique et comme dérivé.

C'est sur ce fond que se justifie la proposition « il n'y a pas de rapport sexuel », qu'elle devient en quelque

sorte inévitable. Ça veut dire quoi, il n'y a pas de rapport sexuel, ça veut dire que la jouissance relève comme telle du régime de l'Un, que la jouissance est jouissance Une, tandis que la jouissance sexuelle, c'est-à-dire la jouissance du corps de l'Autre sexe, a ce privilège d'être spécifiée par une impasse, c'est-à-dire par une disjonction et un non-rapport.

C'est ce qui permet à Lacan de dire que la jouissance ne convient pas au rapport sexuel. Ça veut dire la jouissance comme telle est Une, elle relève de l'Un et elle n'établit pas d'elle-même de rapport à l'Autre. Et donc il n'y a pas de rapport sexuel veut dire que la jouissance est en son fond idiote et solitaire.

Alors ce qui domaine le sixième paradigme, c'est ce concept de non-rapport et ce concept du non-rapport, on peut dire qu'il fait limite au concept de la structure dans la mesure où la structure s'est toujours présentée, et le fait que Lacan, par exemple, essaye de trouver la formule du complexe d'œdipe, sous la forme de la métaphore et qu'il y mette des mathèmes, a mis en valeur que la structure, c'est quelque chose qui est écrit, qui ne cesse pas de s'écrire et qui donc présente comme une nécessité.

Une nécessité qui s'impose à tout ce qui est, à tout ce qui se manifeste au phénomène et donc on comprend bien que par là la structure, dans le structuralisme, est apparue comme une forme *a priori*, comme englobant des catégories données, déjà là, et infalsifiables, qui ne sont pas annulables. Ça faisait l'arrogance du structuralisme, un « c'est comme ça », c'est comme ça par fait de structure.

Autrement dit la structure est toujours apparue comme omnipotente quand elle était dégagée. Or, ici, sa limite apparaît dans ce « il n'y a pas de rapport sexuel », c'est-à-dire sa limite apparaît dans la jouissance sexuelle de l'Autre comme être sexué, parce que là, il y a une relation livrée à la contingence, livrée à la rencontre, une relation soustraite à la nécessité. *Encore* a commencé d'explorer tout ce qui est soustrait à la nécessité. Tout ce qui ne relève plus de la nécessité nous rend beaucoup plus exigeant concernant la nécessité et explore précisément tout ce qui est livré au contraire à la routine et à l'invention, c'est-à-dire substitue à ce qui est apparu et à ce qui a fait la morgue des structuralistes et la nôtre aussi, substitue disons au transcendantal de la structure - transcendantal veut dire exactement ce qui conditionne l'expérience - que l'expérience, les bornes qui sont mises à toute expérience possible, et avec, on peut dire, un accent kantien qui est présent chez Lacan dans son titre « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », c'est un titre qui parodie Kant.

Et un certain nombre de critiques philosophes avaient fait cette objection à Lévi-Strauss que ses structures étaient comme une réédition des catégories transcendantales kantiennes. Et donc la morgue structuraliste était établie sur le transcendantal de la structure. Avec *Encore*, avec ce sixième paradigme, au contraire, le pragmatique se substitue au transcendantal. C'est-à-dire que nous sommes beaucoup plus exigeants sur ce qui est nécessaire et ce qui ne l'est pas, que précisément la structure comporte des trous et dans ces trous, il y a place pour l'invention, il y a place pour du nouveau, il y a place pour des connecteurs qui ne sont pas là depuis toujours. C'est une version, en quelque sorte, des Lumières, c'est une version, c'est ce qu'on avait aperçu au fond au XVIII° siècle, où on s'enchantait, on faisait la liste de, précisément concernant la sexualité, de toutes les façons dont d'autres peuples se rapportaient au sexuel, dont d'autres peuples articulaient la jouissance et l'Autre, selon d'autres modalités.

Et c'était conçu comme plutôt divertissant à cet égard, et depuis lors, comme un rebond de cette liberté un moment aperçu, on peut dire que le XIV° siècle et le XX°, pour une part ont maçonné une routine globalisante, soit disant, ont sacralisé ce qui restait de la

tradition, ont cherché à lui donner forme.

Et que ce que nous vivons au contraire, c'est la réouverture de cette intersection vide, c'est que d'un mouvement irrésistible, le transcendantale le cède au pragmatique. Alors ça ne veut pas dire qu'il n'y a pas de structure, ça ne veut pas dire que tout est semblant - çà c'est la tentation post-moderne - il y a du réel, mais ce qui est structure et ce qui est réel est beaucoup plus difficile, aujourd'hui qu'avant à isoler et à cerner.

Je vais terminer là dessus puisque c'est l'heure.

Fin du *Cours* de Jacques-Alain Miller
du 7 avril 1999, *Cours* n° 15

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Seizième séance du *Cours*

(mercredi 14 avril 1999)

XVI

Ce n'est pas moi qui commencerai aujourd'hui. Je m'apprête à me rendre auprès de nos collègues du Brésil où je suis attendu pour les entretenir du corps en psychanalyse et je traiterai de ce qui constitue le septième paradigme, à savoir celui qui prend son départ des affections du corps.

J'aurais pu amorcer le sujet aujourd'hui, ce que je ne ferai pas, pour une raison très simple qui tient dans l'existence d'Internet. C'est-à-dire : si je dis quelque chose ici, ça leur sera connu dès demain et ça défraîchira ce que je pourrai leur apporter. Donc je me suis promis de ne pas m'avancer jusque-là et plutôt de vous apporter à vous à mon retour, c'est-à-dire notez bien, le mercredi 12 Mai, de vous apporter un résumé de ce que j'aurai fait là-bas.

J'ai pensé, j'ai prévu, j'ai prévenu, l'intéressé en tout cas, qu'aujourd'hui, nous ferions ce que j'avais promis, à savoir revenir sur la conférence qu'Éric Laurent avait apporté dans ce Cours, juste au retour de l'interruption de février.

C'est une conférence dont j'avais dis, sommairement, qu'elle était très remarquable, ça veut dire qu'elle avait retenu tout à fait mon attention et je l'ai lu et relu, enfin la transcription qui m'en est parvenue dans son premier état, brut, dans un état re-rédigé et j'ai demandé à Éric Laurent lui-même, de commencer cette reprise, ce qu'il a bien voulu accepter de faire aujourd'hui.

Il m'a dit son intention d'insérer cette conférence, qui était un *compendium* de ce que lui-même élabore dans le cours, le séminaire qu'il tient à la suite du mien, de l'insérer dans cet ordre des paradigmes dont je vous ai entretenu ces dernières fois.

Donc c'est lui qui va faire, le premier, un commentaire de son travail, en tenant compte de ce que moi-même j'avais pu élaborer. Et ce sera ensuite l'occasion, à ce propos, pour nous, de reprendre ce texte de Lacan, ce qui appelle lui-même une démonstration littéraire et qu'il avait confié d'ailleurs à une revue de critique littéraire universitaire qui s'appelle *Lituraterre* et qui s'insère entre, il me semble, le cinquième et le sixième paradigme que j'avais distingués.

Voilà ce qui sera mon introduction et je donne la parole, je redonne la parole, la première fois j'étais pas là explicitement pour le faire, je redonne la parole à Éric Laurent et je la reprendrai ensuite.

Éric Laurent : - Je remercie Jacques-Alain Miller de me donner l'occasion de continuer l'exposé des résultats de cours que j'avais commencé à exposer, tout en, bien sûr, en attendant avec, je ne sais pas très bien choisir l'adjectif, enfin, en attendant ! (*rires*), non pas une attente anxieuse, mais la façon, la lecture attentive, donc, qu'il a faite de ce petit travail.

Je m'étais arrêté, lors de ma présentation de ces résultats, sur la dernière partie de *Lituraterre* où Lacan propose d'aborder à partir de la différence entre semblant et littoral différentes expériences de communication. C'est le mot qu'il introduit, la communication, dans un sens assez particulier, qui permet, me semble-t-il, de décrire des façons de faire tenir ensemble le sens et le hors sens, le savoir inconscient et son bord.

Alors je m'étais arrêté là et depuis, j'ai suivi comme vous avec étonnement, surprise, l'ajointement, le resserrement

des paradigmes de jouissance que présentait Jacques-Alain Miller et les perspectives que cela ouvre.

Alors deux points développés dans le sixième paradigme, ou plus exactement un dans le sixième paradigme et un à cheval entre cinquième et sixième, m'ont spécialement aidés à mieux pénétrer la fin de *Lituraterre* et le rapport à la fonction en psychanalyse qui s'y déploie.

C'est d'abord la perspective du non-rapport généralisé et la mise en tension de l'opposition qui d'abord était présentée comme langage/parole jusqu'à la lettre et l'aparole, avec le « l » apostrophe a.

C'est à partir de là, donc, que je lirais aujourd'hui la dernière phrase de *Lituraterre* où Lacan présente : « une ascèse de l'écriture ne me semble pouvoir passer qu'à rejoindre un « c'est écrit » dont s'instaurerait le rapport sexuel. »

Alors je m'étais longtemps demandé comment pouvait se rejoindre par une ascèse un impossible, puisque le « c'est écrit » dont s'instaurerait le rapport sexuel, c'est impossible puisqu'il ne peut s'écrire.

L'ascèse de l'écriture dont Lacan parle à la fin et sur laquelle il s'arrête me semble le discours analytique lui-même tel qu'il est présenté dans ce texte, d'où le choix du terme de passer, le faire passer, à la place de cet impossible à écrire, le rapport sexuel, un mode de discours.

L'ascèse, c'est un terme donc qui vient du cynisme et qui se présente comme une voix courte par rapport au déploiement du savoir, aussi bien dans les autres écoles grecques. C'est une pratique du logos particulière, en ce qu'elle court-circuite d'autres rapports, au savoir. Le discours analytique, en ce sens, passera, s'il arrive à faire entendre sa pratique du non-rapport. D'où les termes qui foisonnent dans *Lituraterre* pour désigner les non-rapports, une fois que c'est dit on les voit apparaître, que ce soit comme substantif, Lacan parle de la rupture, la cassure, ou bien comme verbe, où il parle de dissoudre, de rompre, tout cela s'appliquant au signifiant.

L'éclairage frisant du non-rapport est précieux pour saisir les différentes situations de communication, les pratiques de communication, peut-être vaudrait-il mieux dire les modes de communication, qui sont présentés à la fin de *Lituraterre*.

Deux situations de ce type sont exemplarisées qui se passent de l'intervention du sens. C'est d'abord la communication dans un système régit par les lois de la politesse, l'interlocution dans la langue japonaise entre des sujets dont la position dépend du code, et là ce n'est pas le mot que Lacan utilise, non pas le code de la politesse mais ses lois.

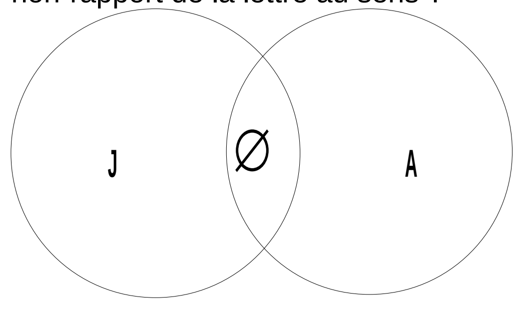
Le modèle en est isolé dans la pratique théâtrale du Bunraku. Alors ça, c'est une première situation, parler au Japon, dit-il, c'est se trouver dans une situation du type Bunraku. La deuxième situation de communication qu'il isole, c'est la communication scientifique, évidemment, une façon étrange de présenter la communication scientifique à travers une anecdote d'où le sens se trouve exclu.

Ces modes de communication présentent des ajointements des mots et des corps qui n'ont à voir avec un mécanisme de production de sens qui pourrait rêver se passer du corps. Ces situations de communication, l'interlocution dans le système de politesse, ou l'interlocution scientifique, sont reprises dans une série de trois textes écrits, semble-t-il, à un an d'intervalle, entre 71 et 73, autour du premier janvier.

Donc ce sont *Lituraterre* qui est écrit en 71, « L'avis aux lecteurs japonais » des *Écrits* qui est signé du 1er janvier 72, et la postface au *Séminaire XI,* qui est signée du 1er janvier 73, donc qui montre à quoi le Dr Lacan utilisait ses vacances de Noël.

La série développe, dans ces reprises successives, la question de la croyance. La question du sens, finalement, s'aborde dans les derniers à

partir de la croyance. Comment croire au sens, alors que ce qu'il se lit c'est le non-rapport de la lettre au sens ?



Cette série de textes, à partir du paradigme de l'intersection vide qu'a présenté Jacques-Alain Miller, s'éclaire à partir du moment où, en effet, si l'intersection est vide, si le sens, et le sens sexuel, ne se recouvrent pas avec la jouissance, il faut bien que l'agrafe, pour reprendre un mot ? ? qui avait été déployé dans ce Cours, il faut bien que l'agrafe est un rapport avec la croyance, comment croit-on que tout ça est agrafé ?

Et si *Lituraterre* déploie la question des deux écritures, l'occidentale et l'orientale, la postface au *Séminaire XI* se termine sur les deux modes fondamentaux de la croyance, le mode occidental lié à l'*ex nihilo* et le mode oriental qui se passe de toute référence à la création.

C'est un classique que d'opposer le système qui est devenu celui du monde occidental après le raccord entre le monde, disons entre l'Orient et le monde grec, le mode créationniste, il y a un dieu qui a créé *ex nihilo,* par un fiat, et ce mode de la croyance orientale où nulle part une telle figure n'apparaît et où le Tao précède de toujours toute conception même qui pourrait être liée à la création qui ne cesse de se poursuivre et d'être continuée par la créature même.

C'est un point isolé dans l'histoire des sciences et des idées que les deux modes de création, au point que certains auteurs en font la raison pour laquelle la Chine n'a pas mis au jour la science alors que, du point de vue des techniques, elle était très en avance sur l'Occident, jusqu'à la Renaissance y compris.

Certains pensent que c'est l'idée même de l'absence du Dieu législateur auxquelles répondraient les lois de la création qui a fait défaut pour franchir le saut entre la technique et la science.

La façon très originale dont Lacan prend cette question, c'est qu'il introduit le développement sur l'*ex nihilo*, sur notre mode de la croyance, en constatant que nous *écroyons* moins qu'au Japon, *écroyons* étant un mélange entre écrire et croire.

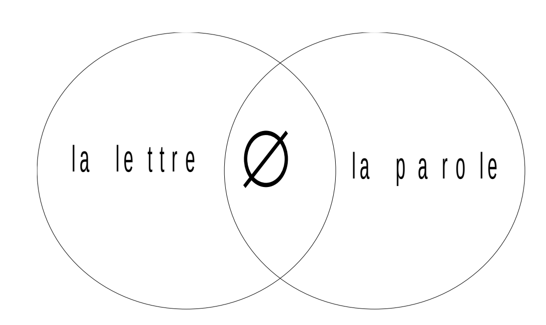
Cette idée du fiat, cette idée du Un, il en montre la racine dans le signifiant seul, il y a notre mode du signifiant et de la lettre, alors que, dans le mode oriental, le système des idéogrammes n'isole pas de la même façon le Un. Comme le disent tous les manuels là-dessus d'écriture, pour savoir le sens à donner à l'idéogramme, tout dépend du contexte, pour résumer, que ce soit le verbe, le nom, le pluriel, le temps du verbe, tout cela dépend non pas de règles syntaxiques isolables par des flexions, etc., mais par le contexte.

Et on a non pas affaire au Un mais tout de suite à un contexte, à une constellation. Et Lacan parle dans *Lituraterre* du ciel constellé. Le ciel constellé est moins celui de la voûte étoilée au-dessus de nos têtes que la constellation de l'écrit, jamais isolable et toujours prise dans des groupes.

Alors par là, si Lacan dit « ciel constellé », comme dans *Lituraterre*, c'est aussi dire que la lettre, dans son système d'emblée de relations et d'emblée d'interrelations fonctionne comme un référant aussi essentiel que toute chose. Pas moyen d'isoler le rapport du signifiant et de la chose un par un qui fait toute l'illusion occidentale, qui culmine autour de : il serait possible de désigner le lapin, de le montrer du doigt, c'est lui, alors que si c'est un idéogramme, il est pris dans le contexte et à ce moment là, il faut que la lettre devienne un référent comme toute chose, ce qui change à ce moment-là, le système de la croyance

et du rapport du sujet, non pas isolé, mais pris dans cet ensemble.

Alors on va voir comment, on pourrait dire qu'en tout cas le sujet ne s'y pense pas dans son isolement, il se pense tout de suite pris, non seulement dans le système de lettre, mais dans un rapport extime à l'Autre.



Le fait que la lettre soit d'emblée prise dans un rapport de système où l'isolation ne se pense pas et a du mal à se penser, de même la parole, dans la parole, dans l'interlocution, le sujet ne se pense pas seul mais est amené à s'appuyer sur le « tu ». C'est ce que Lacan présente dans *Lituraterre*, ce moment où, à ne pas s'appuyer sur la lettre Une, il a comme appuis le rapport au « tu » et le système d'emblée multiple, pluriel, que définit et que permettent de coder les lois de politesse.

Jacques Alain Miller : - Oui je trouve très parlant d'opposer la politesse et la science, de lire qu'à la fin de son écrit *Lituraterre*, dans ces deux modes de communication que tu nous signale, Lacan oppose la politesse et la science.

D'une façon générale, on peut se demander comment s'inscrit, à quoi répond l'intérêt qu'il a montré pour le Japon dans ces années là, et qui s'est perpétué, mais quand même d'une façon plus effacée par la suite. Je dis plus effacée puisque dans son « Avis au lecteur japonais » dont tu as rappelé l'existence, qui est de janvier 72, il dit : « ceci dit du Japon je n'attend rien ». Il a dit beaucoup de choses, mais enfin il a dit ça aussi. C'est-à-dire que tout en ayant marqué son intérêt pour la singularité japonaise, la différence japonaise, en même temps il l'a mis ensuite entre parenthèses, dans ce « Je n'attends rien ». On peut dire je n'attends rien pour la psychanalyse, ou je n'attends rien pour nous, alors pourquoi, avant cette déclaration de désintérêt, a-t-il manifesté au contraire l'intérêt le plus vif et le plus précis ? Il me semble que le Japon lui a servi à prendre à revers ce que lui-même avait jusqu'alors construit comme la structure et nous avait appris comme la structure, la structure de la communication, la structure du langage, la structure du signifiant et on peut dire que l'incidence, la référence japonaise a - il me semble que tu t'en sert ainsi quand tu l'évoques ici même - lui sert à relativiser ce qu'il appelait la structure, c'est-à-dire à marquer qu'il y a d'autres façons de s'y prendre et donc d'obtenir comme résultat un concept de la structure désimaginarisé c'est-à-dire soustrait à la tradition occidentale dont lui-même se reconnaît tributaire dans ses élaborations précédentes. Il se reconnaît après coup que son élaboration de la structure était tributaire d'une tradition, l'occidentale, et de faire intervenir le Japon lui permet d'isoler le réel de la structure, c'est-à-dire tout de même l'invariant à travers ces différentes manières de faire.

Il me semble que Lacan reste animé par la recherche des invariants de la structure en dépit de ces traditions. C'est à voir.

Alors par exemple il peut utiliser le Japon pour montrer qu'il y a de toutes autres façons que la nôtre de coordonner le savoir et la jouissance, qu'il y a de toutes autres façons d'articuler la parole et l'écriture, qu'il y a d'autres nœuds entre le signifiant et le signifié et donc que ça participe de cette mise en question de l'article défini, le langage et ça participe donc de l'isolement par Lacan de ce niveau fondamental qui est celui de lalangue, par rapport à quoi le langage apparaît toujours comme une construction dérivée.

Donc ça, c'est un premier usage du japon qui est à la fois de relativiser et par là même d'isoler le réel de la structure.

Alors dans cette recherche des invariants, il me semble que cette différence de la politesse et de la science, s'inscrit. La politesse - comme tu le rappelles - marque la communication au Japon, à savoir que beaucoup plus que pour nous, on tient compte dans l'échange, quand on s'adresse à l'Autre, de qui est qui. Et donc, selon qu'on s'adresse au supérieur, à l'inférieur, au plus âgé, au moins âgé - au plus jeune - à l'homme, à la femme, etc. on utilise des signifiants différents.

Donc c'est par excellence une parole de politesse, c'est-à-dire qui tient pleinement compte du statut de celui à qui on s'adresse. Par rapport à quoi, en utilisant son anecdote, en effet, à savoir qu'un biologiste a mis des formules au tableau auxquelles lui-même ne comprenait rien mais ça n'empêchait pas que c'était écrit, il oppose la science à la politesse, et la science, ça ne s'adresse plus à personne, c'est un discours, c'est une communication pour plus personne, puisque là, précisément, lui-même n'y entend que dalle.

Et donc il y a vraiment une tension polaire entre science et politesse. La politesse tient éminemment compte de la personnalité de celui à qui on s'adresse, alors que la science ne s'adresse plus à personne, puisque c'est au tableau noir, c'est mis soi-disant pour Lacan, il n'y comprend rien et il n'empêche pas que ce soit là, de telle façon que, autant le discours de politesse construit éminemment, le rapport à l'Autre qui est présent dans l'usage même du signifiant, puisqu'il y a des signifiants spécialisés, entre lesquels il faut choisir, le discours de la science, c'est un discours pour plus personne, c'est un discours du non-rapport qui n'empêche pas que c'est écrit.

Et Lacan a pu dire que c'est ce qu'il aimait, il a aimé rencontrer ça au Japon, c'est-à-dire vérifier quand même cet invariant, à savoir, on ne peut pas dire que le discours de politesse des japonais les a le moins du monde empêché d'accéder au discours de la science. Pas du tout, il y a des scientifiques japonais, éminents, et d'ailleurs ils sont aussi présents dans les plus récentes conquêtes mathématiques, puisqu'un des instruments essentiels pour la démonstration du théorème de Fermat, c'était des conjectures qui étaient faites par deux mathématiciens japonais et ils sont inscrits dans la suite de cette recherche mathématique entre Fermat et Wiles.

Donc, il y a la science au Japon, donc il y a un usage du mathème qui crève tout à fait le tissu de la politesse et d'ailleurs c'est une sorte d'incongruité à la limite, c'est à peine poli de la part de ce scientifique de mettre au tableau des choses à quoi l'autre ne comprend rien et devant lequel il reste quinaud.

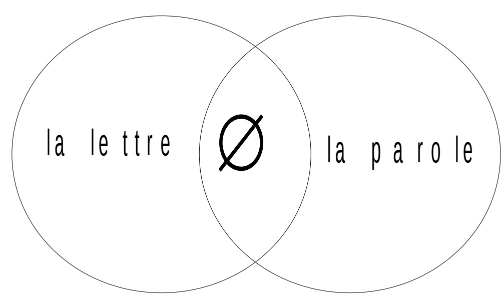
Alors ça pose la question, en effet, de cette phrase, du coup de la phrase mystérieuse qui termine *Lituraterre* et qui m'est jamais restée tout à fait claire, quand il évoque une ascèse de l'écriture. En tout cas, on attend les développements, mais, d'une certaine façon, la science est une ascèse de l'écriture. Alors est-ce que, traitant de la littérature à partir de *Lituraterre*, enfin en tout cas, commençant par la littérature, est-ce que Lacan termine par la science ? C'est-à-dire commençant par le littéraire, est-ce qu'il termine par le mathème ? Est-ce que cette ascèse de l'écriture, c'est le mathème ? Et est-ce que cette phrase, elle indique qu'à cette date, il est encore à la recherche de ce que pourrait être le mathème du rapport sexuel ?

Ce qui donnerait au séminaire qu'il fera par la suite, au séminaire *Encore*, la valeur de renoncer à l'idée d'un mathème du rapport sexuel, à savoir que jamais aucune ascèse de l'écriture, de la même façon que jamais un coup de dés n'abolira le hasard, jamais un mathème ne nous donnera la formule du rapport sexuel, jamais un mathème ne viendra abolir la contingence de la

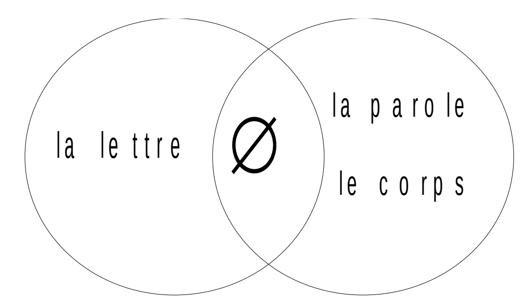
rencontre, peut-être est-ce que c'est ce que ça veut dire, mais c'est à voir.

Il me semble que c'est l'enjeu en tout cas de ce que Lacan est allé chercher au Japon, c'est-à-dire, là on voit bien qu'après être passé par la littérature, par la spécificité de l'écriture japonaise, par la calligraphie qui est un mode d'ascèse de l'écriture, une esthétique de l'écriture, finalement il isole l'invariant science, à savoir le mathème n'est pour plus personne et donc, d'une certaine façon, il est pour tous y compris ceux qui sont à venir, puisqu'il évoque les descendants, etc.. Voilà en tout cas ce que m'inspirait les remarques que tu ...

Éric Laurent : - Ça trace, en effet, une vaste perspective d'ensemble. Pour revenir sur le moment d'articulation des façons de faire que dévoile l'usage la communication au Japon, enfin tel que Lacan le présente, c'est de présenter soit des ajointements, entre, sur ce mode là, puisque en fait il n'y a pas de raison que la lettre et la parole se recouvrent, la constellation de la lettre, de l'écrit, fait que donc là on a toujours un sujet qui ne s'articule pas de l'un à l'autre mais plutôt dont la structure est homologue.



C'est-à-dire que la lettre est systématiquement contextualisée, de même les lois de la parole se retrouvent loi de la politesse, c'est-à-dire se retrouvent contextualisées dans la simple distribution des sujets, dans une attribution subjective, qui doit être assignation à des places, comme, le caractère est assigné à une place et à un contexte. Et en ce sens, on a à ce moment là une autre façon de faire entre l'ajointement aussi du corps et du texte, ou de la lettre, mettons alors à ce moment là on va continuer avec la lettre là, et le corps ici, dans la présentation du Bunraku.

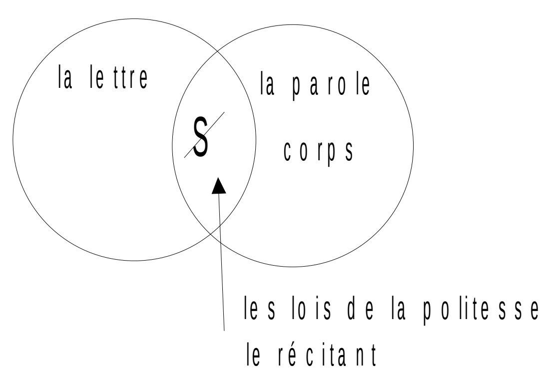


Le Bunraku, c'est un commentaire que Lacan fait à propos de la façon dont Barthes présentait ça. Barthes dans son petit opuscule *L'Empire des signes* a un chapitre sur le Bunraku, qu'il présente surtout de la façon suivante : « les poupées du Bunraku ont de un à deux mètres de hauteur. Ce sont de petits hommes ou de petites femmes. Chaque poupée est mue par trois hommes visibles qui l'entourent, la soutiennent et l'accompagnent. Le maître tient le haut de la poupée et le bras droit. Il a le visage découvert, lisse et impassible, les deux aides autour. Par ailleurs ces hommes évoluent le long d'une fosse peu profonde qui laisse leur corps apparent. Le décor est derrière eux comme au théâtre et sur le côté une estrade reçoit les musiciens et les récitants. Leur rôle est d'exprimer le texte, ce texte est mi-parlé, mi-chanté. Il est mesuré et jeté avec violence, suants et immobiles, les porte-voix sont assis derrières de petits lutrins où est posée la grande écriture qu'ils vocalisent ».

Alors on a un dispositif où, en effet, la lettre et le corps, les mots et le corps, s'adjointes de façon exactement opposée à celle du théâtre occidental, dans lequel le corps de l'acteur s'époumone à parler le texte et, au contraire, à le subjectiver et il peut faire partie de la méthode de l'acteur de se pénétrer du petit geste vrai par lequel le texte a pénétré en lui. Ça peut aller de la méthode Stanislavski à *l'actor studio*, comme signe extérieur de ce qu'en effet, le texte a bien été identifié à ce

corps là. Au contraire, là, on a d'un côté le corps d'où il est visible qu'il est agité et qu'il est soutenu et qu'il se déplace, de l'autre la voie, la vocalisation du texte, le s'époumoner, mais pas dans le corps, qui est à côté, et tout ça tient ensemble par le dispositif lui-même, par la pluralisation du dispositif et par la façon par laquelle l'écartèlement du sujet entre la lettre et le corps, sa déchirure, est présente, alors que le théâtre comme discipline occidentale, c'est au contraire de, par tous les moyens de l'artifice et de l'illusion, faire comme s'il était possible de reproduire cette union sacrée du texte et du corps. Alors qu'au contraire, là, ça gicle complètement séparé et ce n'est que très récemment, dans le théâtre occidental, que cette idée est venue de séparer ou de certaines tentatives de séparer le corps et le texte et qui est venu d'ailleurs avec des références au théâtre oriental, ou au théâtre entre guillemets.

Alors on a, là, l'éclatement du sujet, sa déchirure, le fait qu'il n'ait pas un espace intérieur, qu'il n'ait pas un endroit caché. Il est plutôt présenté, là, on a articulant le corps et le texte, ou la lettre et la parole, les lois de la politesse ou le récitant. La fonction du récitant au théâtre, qui vient à cette place vide faire agrafe et tenir cette place.

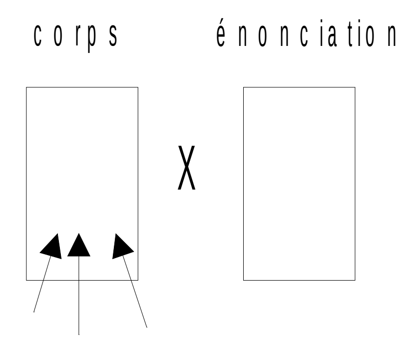


Tout cela isole une fonction de communication étrange - comme dit Lacan « je ne communique pas, je manipule » - un tel sujet n'a pas à communiquer son intériorité, qui là aussi s'époumone le sujet occidental, qui a des émotions, qui tient à les faire participer, qu'elles soient authentiques, enfin que ça vibre, alors que le sujet oriental c'est le masque, il est lisse, ce dont se plaint en général l'interlocuteur occidental, qui se plaint de ne pas pouvoir identifier la façon dont l'affect est lié au texte qui est dit et donc de manquer d'un quelque chose de très utile, comme message métacontextuel, pour comprendre ce qui dit. Il y a une sorte de *double bind* expérimental. On a un message, mais il y a des éléments du contexte que, normalement, on utilise en permanence dans la pragmatique de la communication, qui manquent ; on se retrouve amputé de ça et ça donne, donc, la plainte de l'occidental qui trouve, dans les pires moments, le sujet oriental comme dissimulé, voire, là, un certain nombre de qualificatifs, viennent sous la plume, au dix neuvième siècle, des auteurs qui sont d'abord amenés à ce choc culturel, d'être privés de cela.

Lacan dit simplement : il n'y a pas d'intériorité, il n'y a aucune intériorité, il n'y a qu'à présenter les lois de la politesse dans lesquelles on communique, l'identification précise de celui à qui l'on s'adresse, qui est beaucoup plus utile, pour le système de communication, que les messages métacontextuels de l'opinion, de l'émotion, de l'intériorité, mais bien plutôt d'inclure ceux de l'extériorité.

Jacques-Alain Miller : - Oui, je peux continuer de dire à quoi ça m'amène. Je verrais dans ce que tu signales une des solutions qu'on pourrait donner à cette phrase finale d'une des leçons de *Encore*, que j'avais mentionnée, qui me paraît un peu plate, mais qui est « tout ça est le mystère du corps parlant » dit Lacan.

Il me semble que le Bunraku dissipe le mystère - ce que tu expliques, puisque ça m'y fait penser - c'est que le Bunraku dissipe le mystère du corps parlant, d'une façon assez simple, c'est-à-dire en distinguant d'un côté le corps qui s'agite et de l'autre côté l'énonciation du récitant.



Dans cette disjonction, on a d'un côté le corps, manié, manipulé par un certain nombre de servants, il en faut même plusieurs, pour tenir la marionnette. Donc là on voit le corps marionnette, isolé, admis comme tel, et par ailleurs le signifiant est assumé par celui qui récite et il y a une disjonction montrée entre les deux et on est comme soulagé de la charge de l'énonciation. Ce modèle Bunraku, Lacan l'étend à l'ensemble de lettre dans le monde japonais, à savoir on n'a jamais vraiment - en raison de la politesse - la charge de son énonciation.

Et Lacan suppose que c'est ça qui a enchanté Barthes, à savoir l'allègement l'où on se trouve d'assumer l'énonciation et, l'énonciation étant séparée, de l'autre côté il y a la pure manipulation extérieure de l'espace.

On pourrait même fonder sur cette structure Bunraku le fait qu'en effet, les japonais puissent avoir accès à la science. Il dit « Ils ne peuvent pas avoir accès à l'inconscient », mais il ne nie pas, que c'est pas niable, qu'ils puissent avoir accès à la science comme manipulation, soulagés de la charge de l'énonciation. Ce qui fait le mystère du corps parlant, c'est quand il n'y a pas de disjonction mais que le corps habite le langage et soit habité et affecté par les effets de langage. Donc là, le Bunraku sert comme de fiction d'un monde où les corps ne seraient pas affectés par le langage mais où le langage serait assumé à côté et non pas dans le lieu du corps. Enfin voilà…

Éric Laurent : - Je voyais, en effet, dans cette présentation là et la façon dont ça réinterprète le soulagement de Barthes un point à fouiller pour la théorie du fétiche.

Jacques-Alain Miller : - Oui, c'est ce qu'il dit en toutes lettres : « aussi bien, comme au Bunraku, tout ce qui se dit - *au Japon, ajoutons* - pourrait-il être lu par un récitant ». Donc ce n'est même pas la parole, c'est la lecture de l'écriture. « Aussi bien, comme au bunraku, tout ce qui se dit au japon pourrait-il être lu par un récitant ». C'est ce qui a du soulager Barthes.

Éric Laurent : - Alors, il me semble que c'est une interprétation parce qu'on se disait, à lire *L'Empire des signes*, et la façon dont Barthes présente la circulation du furet, du vide, partout, ce qui avait l'air de l'enchanter, c'est qu'il voyait une société du fétiche. Le fétiche partout, ce qui étant donné sa position subjective, devait incontestablement donner un certain apaisement.

Et là de l'interpréter non pas à partir de la circulation générale du fétiche, mais de l'allègement de la position de l'énonciation, ça permet même de penser la position d'énonciation à partir du fétiche.

Disons que être fétiche de soi-même, supporter l'énonciation, c'est non seulement se faire le totem de soi-même, mais, se faire la charge d'avoir à être le fétiche de soi-même, et que, une fois qu'on en est soulagé, eh bien on peut obtenir des effets d'apaisement aussi bien par le fétiche que par cette autre façon de poser la charge de l'énonciation. Ça permettrait de reprendre d'ailleurs, certaines études, sur le fétichisme, à partir de cette remarque.

Alors, autre point, dans l'ajointement, que permet ce type de modèle dans la description et dans l'approche de ce passage de *Lituraterre*, c'est la façon dont on peut lire l'écriture comme la lettre, comme ce qui vient faire référence à un mode de vide, à un mode de division du sujet qui n'est pas S barré, mais qui est, bien plutôt, du côté de petit *a*.

Alors, c'est de voir, lorsque Lacan dit ceci, cette phrase qui figure dans la postface, là, dans le texte de 73. Il décrit le cheminement, la promenade dans les rues, justement, dans l'écriture japonaise. Il dit « ce que le sensible reçoit de cette écriture » - donc les données du sensible, de la réalité – « répercute le signifiant au point qu'il s'en déchire de tant de réfractions, à quoi le journal le moindre, le panneau satisfont et appuient ».

Alors je ne comprenais pas pourquoi il mettait à la fois une déchirure et en même temps de dire c'était une satisfaction et ça appuie. En quoi est-ce que c'est une satisfaction, en quoi est-ce que la déchirure peut-elle elle-même être satisfaction ?

Si on distingue bien d'un côté ce qui est division subjective et par contre un autre mode de division, qui est déchirure du côté de la lettre et qui vient présenter, à ce moment-là quoi ? non pas la nécessité de la charge de l'énonciation en tant qu'elle vient reprendre, effacer la division subjective, mais elle présente un autre mode de vide que celui qui est présenté par le semblant. Et je rapproche donc la phrase de 73, cette déchirure à quoi satisfait et appuie la diffusion disons l'écrit, du petit passage de *Lituraterre* où, commentant Barthes et son *Empire des signes*, Lacan dit « rien de plus distinct du vide creusé par l'écriture que le semblant. Le premier est godet, prêt toujours à faire accueil à la jouissance, au moins à l'invoquer de son artifice. »

Certes, la déchirure de la lettre dans son rapport au corps ne vient pas inscrire le vide de la division subjective que le semblant implique mais, par contre, plutôt un trou où la jouissance peut toujours venir, pour reprendre le modèle - c'est dans le cinquième paradigme je crois où que tu montrais la façon dont on avait le godet de la jouissance.

Eh bien c'est comme si toute cette déchirure du signifiant qui se répercutait partout, dans la déchirure entre la lettre et le corps, tout ce que ça fait, ça fait marquer des possibilités de jouir, des opportunités de jouissance.

Et alors à ce moment-là on peut voir comment la déchirure peut être rapprochée d'une satisfaction ou d'un mode de la satisfaction. Où il pousse ce lien de la déchirure et de la satisfaction jusqu'à évoquer une sorte d'effet de rebroussement, dans lequel il dit rien n'aide autant à refaire des rayons ruisselants , enfin des rayons ruisselant de la déchirure signifiante, rien n'aide autant à refaire ce qui de la source par *Amaterasu* (à vérifier) vint au jour.

C ce qui de la source vint au jour, c'est le mythe de création japonais, recueilli au huitième siècle, c'est là que la tradition orale japonaise est passée à l'écrit par décision d'un empereur, à la fin du VII° siècle, en utilisant certains traits de l'écriture chinoise, et on a, à partir de là, le récit de l'âge des divinités qui commence avec un couple créateur, et leurs descendants, qui naquirent *Amaterasu*, la déesse Soleil, et son frère Zurawno, je ne sais pas comment ça se prononce, eh bien donc Lacan évoque là le temps du mythe et de l'origine, et comme s'il y avait un moment donné, un effet du même ordre que ce qu'il avait appelé le point de rebroussement des effets de création du symptôme. De même que le symptôme, à un moment donné, peut se rebrousser en une création originale, lui qui a l'air de s'imposer dans la dimension de ce qui cloche peut se retrouver passé au statut de création, de même cette déchirure finit, à un moment donné, par refaire ce qui vint au jour.

À ce moment-là, s'opposent d'un côté les artifices de l'inconscient, en tant qu'ils divisent, que les formations de l'inconscient, elles, renvoient toujours à la division et la division subjective et les artifices de la jouissance, qu'il évoque là, où ces artifices de la jouissance permettent de réévoquer le temps de l'origine, le temps où le sujet participe à la création et non pas en est exclut comme séparé et divisé.

Alors cette articulation entre la lettre le corps et l'effet d'enroulement, d'enveloppement, que la déchirure finit pas produire est à situer aussi comme autre façon de faire et, autres façons dont le corps peut apprendre à faire, avec la jouissance, une façon qui ne dépende pas, disons, du malheur de la division subjective.

Jacques-Alain Miller : - Je n'ai pas en tête là le passage où Lacan prend le terme de déchirure mais, si on fait la liste des invariants qu'il isole - je suis mon fil à travers le tien - dans ces invariants, il y a certainement la science, le mode de communication scientifique par mathème dont il dit qu'il vaut là-bas comme ailleurs, et c'est ça les invariants, c'est ce dont on peut dire que ça vaut là-bas comme ailleurs. Donc le mathème est dans cette liste des là-bas comme ailleurs. Mais, il classe également comme invariant, dans *Lituraterre*, la division du sujet, quand il dit « le sujet est divisé – enfin, au Japon –comme partout par le langage ». Donc il fait de la division du sujet, un invariant structural. Mais, là où il reconnaît une variation, c'est que la division subjective - alors on va dire rapidement occidentale, non japonaise - cette division subjective prend la forme du refoulement alors qu'il prétend qu'au Japon, ça ne prend pas la forme du refoulement et que par là, en dépit de la division subjective, il n'y a pas de place pour la psychanalyse à proprement parler.

Alors, comment il démontre ça, ou comment il l'évoque ? Il dit : alors, c'est un peu le même raisonnement que le Bunraku, c'est-à-dire, dans le Bunraku, on voit être séparé le corps et le signifiant, puisque le signifiant est pris en charge, j'ai même eu tort d'écrire énonciation, ça n'est pas une énonciation c'est une lecture, il est pris en charge par une pure lecture de quelqu'un qui est indifférent à l'affaire. Et par ailleurs le corps, en dehors du récitant, s'agite de son côté.

Et il me semble que, concernant la division du sujet, c'est quelque chose de cet ordre, à savoir, pour le sujet occidental, prenons le refoulement par le biais de l'interprétation, comment on l'interprète ? On l'interprète foncièrement en rapportant ce qu'il dit à l'écriture, c'est-à-dire en faisant entendre l'homophonie et l'équivoque, qui supposent à chaque fois, qu'on réintroduit que le même son peut avoir d'autres significations. À la limite, on fait référence à l'écriture, comme Freud le fait dans son exemple princeps, de *famillionnaire*, il fait un schéma d'écriture, il faut qu'on rétablisse le chemin d'écriture.

Le refoulement, en ce sens, le refoulement occidental, tiendrait dans le fait que ce schéma d'écriture n'est pas à la disposition du sujet, ça doit lui être amené par un autre, et donc il est enroulé avec ça, alors que la thèse de Lacan, c'est qu'au Japon, il y a dans la parole elle-même référence à l'écriture. Et c'est comme ça qu'il utilise la différence entre les deux prononciations du *Kun-yomi* et l'*on-yomi*, c'est-à-dire qu'il y a une référence normale à l'écriture dans la parole elle-même. Alors ça lui permet de dire – ce qui est quand même énorme - le refoulé trouve à se loger dans la référence à la lettre, au japon.

Et donc, c'est un peu le même schéma que pour le *Bunraku,* à savoir il y a une disjonction alors que c'est enroulé dans le sujet occidental et qu'il n'a pas à sa disposition la référence à la lettre qui doit être amenée dans l'interprétation, alors que Lacan invente qu'au Japon le sujet a sa référence à l'écriture à sa disposition.

Éric Laurent : - Alors ça, c'est un passage, le non-refoulement au Japon qui désole nos collègues japonais qui se demandent comment ; pas du tout, qu'ils ont une chance de pratiquer la psychanalyse au Japon, mais peut-être c'est moins à lire comme une description d'un état de fait que comme un cas limite ; et puis après tout, qu'il y a chemin aussi de retour puisque le système à la fois de politesse et le système de désintrication écriture, que

Lacan mitige à un moment donné, à un autre passage il dit : « il ne faudrait tout de même pas penser que c'est entièrement », enfin comme, c'est le signifiant d'un côté la lettre de l'autre, il faudrait distinguer le pas complètement penser ça dont il fait mention.

JAM : - Où est-ce qu'il dit ça ?

Alors on pourrait dire que tout de même, dans son « Avis au lecteur japonais », il termine son texte après avoir annoncé un certain nombre de mauvaises nouvelles comme je n'attend rien, et puis, etc., avoir annoncé cette non-interprétation, quand même il termine par « il serait possible qu'au Japon, le discours psychanalytique devienne aussi nécessaire qu'ailleurs, pour que les autres discours subsistent, qu'on puisse y trouver l'interprétation et la place de l'inconscient.

Alors, en tout cas, cette dimension, cette façon de saisir l'envers, admet en tout cas incontestablement implique la nécessité d'une interprétation qui ne passe pas par le même style, que l'interprétation en Occident et donc il laisse ouverte la question de comment inventer un style d'interprétation qui inclut autrement la disposition qu'on ne peut pas en tout cas compter sur le refoulé de la même façon.

Alors à ce moment-là, peut-être un style d'interprétation, qui lui, impliquerait ce qui va s'amorcer peut-être à partir d'*Encore*, c'est-à-dire ces façons de faire entre le corps et la lettre, qu'il y a sans doute à trouver quelque chose qui puisse être aussi bien mis au point pour le Japon, à partir des effets du discours de la science, qui sont aussi communicables là-bas qu'ailleurs, quelque chose qui marche aussi bien que le pur isolement de la dimension du corps qui avait été faite dans le zen où la pratique du zen est essentiellement non pas une pratique du texte mais une pratique du corps, le texte se pratiquant de toute autre façon qu'en Occident la philosophie lit le texte, le savoir ne s'y loge pas, il s'y approche, il s'y affleure, il s'y caresse, d'une façon toute autre que la méthode de Saint Thomas pour expliciter la chaîne des raisons.

Il y a d'un côté la lecture du corpus des textes zen qui existent mais surtout des exercices du corps où le sujet pendant des heures doit apprendre à se tenir d'une façon et où c'est essentiellement cette discipline-là qui représente des heures et des heures un peu donc sur le modèle en effet de disjonction entre la lettre et le corps que manifeste autrement le théâtre du Bunraku.

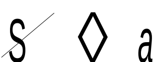
Alors l'espoir que le discours de la psychanalyse là trouve sa place, ça serait de dire que nos systèmes de politesse moderne, maintenant, sont les discours eux-mêmes, qui nous assignent à nous-mêmes la place que chacun occupe par rapport au signifiant maître, au savoir, au plus-de-jouir et à la division subjective, une façon de faire avec, qui nous est assignée de façon standard dans les discours qui tiennent, et qui tiennent, alors faudrait-il dire là-bas comme ailleurs, est-ce un invariant ? à voir, ces discours qui tiennent et qui assignent à chacun une place, de même que les fictions juridiques sur la paternité ont fini par prendre entièrement le relais des systèmes de parenté des sociétés archaïques, de même, après les lois de la politesse, il y a les lois des discours et qui donnent à chacun sa façon de se tenir, par rapport à l'Autre, qu'il prend, qu'il situe dans le même discours, et à se faire lui-même du plein discours.

Alors le fait d'être situé dans le discours et le rapprocher du discours du droit à la politesse, c'est ce qui se fait lorsque Lacan souligne que, de même que dans le système de politesse tout est, la disposition, la juste disposition à l'égard des autres et c'est pas le calcul de la disposition à l'égard des autres que seulement peut se déduire une position, il n'y a pas une intériorité, il n'y a rien à comprendre sinon à bien disposer ceux à qui on s'adresse, de même, lorsqu'on est effet d'un discours, il n'y a aucune raison de le comprendre et Lacan dit « on

n"entend pas le discours dont on est soi-même l'effet », de même que la place que l'on a dans le système de politesse.

Et cette non-nécessité de saisir sa propre place, de ne pas avoir à prendre en charge dans un discours donné la place d'énonciation, il note, là, que ça n'est pas non plus nécessairement une règle, puisque lui-même considère qu'il a réussi à calculer sa propre place dans le discours psychanalytique, en l'énonçant même, en révélant la loi de la politesse qui fait que le discours psychanalytique, la place dans laquelle chacun est assigné, de l'analysant à l'analyste, dans la distribution de ces signifiants et de la production de jouissance qui s'en fait.

Alors, on a là un élément dans lequel on peut saisir soi-même sa place, d'une façon qui est différente de celle de prendre en charge l'énonciation comme effet de division subjective. On la prend différemment et l'exemple qu'il donne de cet effet, c'est que normalement la division, la façon dont on prend en charge sa division subjective, est dans un certain rapport à la lettre et à la jouissance, et l'exemple



qu'il prend, lui, c'est une fois inscrit ce discours psychanalytique, en ayant calculé sa place, il produit de l'objet *a*, mais d'une autre façon puisque l'objet *a,* ça n'est pas ce dont lui-même peut jouir, c'est ce dont lui-même se retrouve accablé par l'effet de retour, son auditoire qui témoigne par son nombre de l'effet de production qu'il a obtenu.

Donc la place que l'on a, dans le système de nos lois de politesse qui sont de discours fait que si on arrive à calculer sa place dans le système, eh bien il y a certainement un effet de production d'un remplissage de jouissance opéré par le vidage préalable déterminé par la place que le sujet occupe, eh bien là, dans le discours analytique, c'est le nombre produit de ceux qui sont intéressés à la production du discours, hors-sens, qui n'est pas de l'ordre, là encore, d'un sens qui serait entendu, compris, répandu, mais d'un effet d'auditoire qui est tout autre, enfin, est-il tout autre ?, qui est à mettre en rapport avec l'effet produit par la science, qui là encore est un discours parfaitement hors-sens où la chaîne des lettres peut très bien être articulée impeccablement sans que personne n'y comprenne rien, le point limite c'est personne n'y comprenne rien, mais pourtant qui ne cesse pas de se répandre et reste valable pour tous et de s'adresser à tous, et de les prendre tous.

Là on a un effet où le sujet trouve sa place, arrive à calculer sa place dans le système, la prend en charge, non pas comme énonciation mais comme une place dans le discours qu'il sert, comme dit Lacan, « c'est pas moi qui triomphe mais le discours que je sers », la place, bien calculée dans le discours, produit à ce moment-là, l'auditoire, le public se répand, donc, au-delà de la compréhension proprement dite et comme un effet de pure production.

Jacques-Alain Miller : - Le fait même que tu es conduit à utiliser ce schéma, du fantasme, à la base, S barré poinçon petit *a*, nous introduit, nous donne le troisième invariant que Lacan utilise, il y a le premier, c'est l'invariant du mathème, le second c'est l'invariant de la division subjective, à savoir il aborde le sujet japonais comme un sujet divisé par le langage, avec seulement la différence que ce qui se lit dans ce qui se dit, si on définit comme ça l'interprétation, ce qu'il se lit dans ce qui se dit est pris en charge par une référence du langage lui-même, c'est-à-dire par un mode spécifique de prononciation.

Mais le troisième invariant, c'est que le sujet, le sujet japonais conserve bien entendu une étroite relation avec le plus-de-jouir, qu'il continue, qu'il est enveloppe du plus-de-jouir. Et c'est sur ce point que Lacan fait objection à Barthes. Parce que qu'est-ce que Barthes constate ? Il constate que les

japonais sont beaucoup moins embarrassés que nous du corps parlant, qu'ils sont moins embarrassés que nous du langage, de l'interprétation et il en conclut qu'ils vivent dans un monde de semblants où il n'y a rien de réel.

Et c'est ça qui donne son enjouement au texte de Barthes et même que Lacan qualifie d'ivresse, il y a une ivresse de décrire le Japon comme un monde sans réel, un monde qui ne serait fait que de semblants, un monde où le sujet, mais là je cite Lacan, « que le sujet japonais ne ferait enveloppe à rien ». Et c'est là où Lacan dit « les japonais, le japonais m'a-t-on dit la trouve mauvaise » et c'est là qu'il oppose le semblant et la lettre.

Je dois dire que même à travers ces artifices, bien entendu le sujet ne fait pas enveloppe à rien, le sujet continue de faire enveloppe à un plus-de-jouir mais qu'il est beaucoup plus complexe de trouver, et évidemment, ce plus-de-jouir est volontiers fétichiste.

Il me semble que c'est le troisième invariant et que la différence c'est qu'on n'est pas, pour Lacan, dans un empire de pur semblants disjoints du réel mais les artifices qu'on peut ainsi multiplier, n'empêchent pas qu'il faut pointer, sinon le mystère de la jouissance japonaise, au moins le voile de la jouissance japonaise à travers ces équivoques, à travers la soi-disant maîtrise de soi, à travers le mensonge - entre guillemets - ce réel continue d'être présent et il me semble que c'est sur ce point qu'il reprend Barthes.

Eric Laurent : - Que le sujet japonais soit enveloppe, ou ? ? jouir, il dit, même on pourrait dire que c'est un des modes spécifiques de la clinique japonaise, parce que ce qui a beaucoup frappé les commentateurs occidentaux, c'est qu'à partir de la clinique allemande, qui a beaucoup formé les psychiatres japonais, les formes qu'ils ont mis au point…

Jacques-Alain Miller : - Y compris la clinique phénoménologique, la clinique allemande c'est pas seulement Kraepelin, mais tous, moi j'ai eu affaire, au Japon, à un psychiatre japonais biswangérien et le dialogue a été aussi difficile que le biologiste de Lacan. Parce que Japon plus Biswanger, c'est un mur ! Et c'est vrai que l'école psychiatrique japonaise est extrêmement influencée par les postheideggeriens, et je reçois de temps en temps, on m'envoie tel article en anglais, de là bas et rien n'y fait, il y a eu une harmonie entre les deux.

Eric Laurent : - Et dans les modes, cliniques, pour autant que j'aie pu voir, il faut demander à nos collègues qui suivent le Groupe franco-japonais ou les personnes qui elles-mêmes sont au Japon, il y a un certain nombre d'isolements, d'entités cliniques, sous des formes qui ne sont pas, par exemple, le rapport à la pensée et l'adaptation de la névrose obsessionnelle au Japon a été isolée, déclinée dans des formes plutôt liées au caractère, plutôt liées à des façons de jouir du symptôme. Et la description, quand, dans les modes occidentaux, on décrit l'apport des psychiatres japonais à des modes cliniques précis, ce sont en général des abords par le caractère et s'ils se séparent de la phénoménologie, enfin s'ils complètent aussi, ou s'ils adjointent la phénoménologie avec des modes cliniques proprement dit, c'est autour du caractère.

Eh bien on pourrait dire que il y a une nécessité structurale profonde à ce que ça ne soit pas à partir de la division du sujet par sa pensée, ou des modes du rapport hystérique du sujet à son corps que la clinique soit saisissable, mais bien plutôt à partir des modes d'enveloppe du jouir, qui sont disposés par ce rapport plein à la lettre et retrouver l'indication clinique de Lacan sur les rapport du…

Jacques-Alain Miller : - Alors comment c'est précisément pour la névrose obsessionnelle et l'hystérie, comment… ?

Eric Laurent : - Alors justement, ça n'est pas à partir de la névrose obsessionnelle c'est la névrose de monsieur, le syndrome de monsieur, j'ai oublié le nom, je n'ai pas eu le temps de vérifier avant de venir, est-ce que quelqu'un s'en rappelle parmi vous ? Il faudrait que je vérifie, mais j'ai quelques références là dessus, sur la façon dont c'est l'isolement du mode du caractère et que c'est plutôt à partir de la personnalité, il l'isole spécialement dans la névrose obsessionnelle, considérant que la grande description freudienne du tourment par l'obsession, la culpabilité, etc., n'est pas constatable au Japon, ça n'est pas comme ça que ça marche mais c'est plutôt par la personnalité et le caractère, il a très bien réagi aux études que tu donnais sur le caractère anal, etc., qui ont trouvé au Japon tout un écho et, en décrivant un mode de la dépression japonaise comme un type dépressif et obsessionnel de vivre le monde qui permet, qui organise, qui structure, pour ce clinicien, tout un pan original du mode de souffrance japonais.

Jacques-Alain Miller : - Mais est-ce qu'on pourrait dire, si on s'appuie sur l'invention de Lacan que le refoulé n'a pas place au Japon parce qu'il est pris en charge par l'écriture, est-ce qu'on pourrait pas dire que le goût, enfin aujourd'hui on peut pas dire que c'est une erreur, ça fait presque un siècle que, donc, au Japon, la clinique s'articule de façon postheideggerienne, c'est-à-dire en termes en effet d'être-dans-le-monde et des différentes modalités, tonalités de l'être-dans-le-monde. Donc ils se sont retrouvés dans toute l'école postheideggerienne à décrire des tonalités du monde.

C'est-à-dire que, en effet, leur clinique ne passe pas par le signifiant, leur clinique ne passe pas par la chaîne signifiante, ils ont préféré une clinique qui fait l'impasse sur la chaîne signifiante, qui fait l'impasse même sur l'hystérie comme le corps marqué du signifiant et qui essaye de se brancher directement sur la manière d'être du sujet, en faisant l'impasse sur ce qui demande tout de même le truchement de l'écriture, pour être formalisé.

Eric Laurent : - C'est par là qu'ils rejoignent en même temps, en effet ces descriptions de caractères, des cliniques, par exemple celle du caractère dans la psychanalyse américaine ou dans des références occidentales, mais c'est une fausse retrouvaille. Les autres retrouvent le caractère par des chemins qui sont autres que la façon dont les japonais ont trouvé dans l'expérience, même clinique, de décrire ces caractères, ces façons d'être, de façon plus directe.

Jacques-Alain Miller : - Alors il y a une chose qui va m'inquiéter si nous n'avons pas l'occasion, là, de la trancher – il ne reste pas tellement de temps – c'est, tu as évoqué à un moment une référence de Lacan où il dirait : il ne faut pas trop insister sur la différence du signifiant et de la lettre, ou qu'il y a plusieurs perspectives à ce propos ? (*Ah bon !*), ça ma frappé, et j'aurai voulu, si tu pouvais donner le contexte sur lequel tu t'appuie…

Eric Laurent : - Ça serait imprudent ! (*rires*) je sens ça…

Jacques-Alain Miller : - Non ! C'est simplement que dans le passage que tu as cité de *Lituraterre*, même, justement où Lacan dit « attention il ne faut pas confondre, il ne s'agit pas de semblant », Lacan dit, tu as lu cette phrase, « rien de plus distinct du vide creusé par l'écriture que le semblant ».

Autrement dit, là, c'est une référence très stricte, c'est qu'il faut considérer qu'il y a une différence complète entre le semblant d'un côté et le vide creusé par l'écriture, le vide creusé par la lettre, donc, au moins à cette date, dans ce texte, dans ce paragraphe, dans ce contexte, et donc on a l'impression que ça s'applique quand même à l'ensemble de *Lituraterre*, il invite à faire une différence extrême

entre le semblant et la lettre, le vide creusé par la lettre.

Eric Laurent : - Oui, il me semblait que j'avais pris plutôt les choses comme ça…

Jacques-Alain Miller : - J'ai entendu à un moment que tu disais qu'à un autre moment Lacan aurait signalé qu'il fallait pas accentuer exagérément cette différence et donc je voulais savoir…

Eric Laurent : - Non, je croyais en effet avoir insisté plutôt sur l'opposition du semblant et de la lettre, et en effet…

Jacques-Alain Miller : - Mais moi je ne refuserai pas du tout qu'il y ait une phrase de Lacan qui dit : il n'y a vraiment rien de plus semblable que les deux, parce qu'on trouve chez Lacan des énoncés contradictoires qui sont à remettre à leur place, je voulais savoir si tu en avais…

Eric Laurent : - … ça s'oppose. Alors le dernier point, puisqu'il reste peu de temps, c'est que toute la fin en effet de ces trois textes, jusqu'en 73, se boucle en un point, sur la croyance, sur les rapports, en effet, à l'être et à l'anthologie, et c'est là où toi-même tu en étais arrivé sur la différence entre substance et matière, que l'*ex nihilo*, ça pousse à croire à la matière, ce mode de croyance occidental, alors que la lettre et le système absolument noué de l'idéogramme et du caractère, allège un petit peu, en tout cas tel qu'il le présente, ne donne pas les mêmes facilités, par rapport à la matière, et permettrait d'avoir d'un rapport plus précis à la substance, ou à la substance jouissante. C'est, en tout cas, le point que je j'apercevais mais plutôt ? ? ? ?, comme disait Hilton ? ?, je ne me rappelle plus, et c'est donc sur lequel j'attendrais que tu m'éclaires.

Jacques-Alain Miller : - Bon, je remercie Eric Laurent, de sa contribution. J'ai glissé quelques commentaires pendant son exposé même je vous retrouverai donc le 12 mai pour vous donner un écho de ce que j'aurais développé au Brésil et j'espère dans la suite avoir l'occasion de reprendre l'opposition de substance et matière et les thèmes que nous avons esquissés aujourd'hui.

Applaudissements.

Fin du Cours de Jacques-Alain Miller
du 14 avril 1999.
Cours n° 16

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Dix-septième séance du *Cours*

(mercredi 12 mai 1999)

XVII

Éléments de biologie lacanienne. C'est sous ce titre que j'ai tenu un séminaire au Brésil durant la période de Pâques et c'est ce dont je compte vous apporter l'écho ici pour terminer cette année qui aura donc commencé avec le réel, l'expérience du réel et qui trouvera à se boucler avec la vie, le concept de la vie.

Je vais m'en faire l'écho de ce séminaire, pas tout de suite parce que j'ai tendance, quand je suis au Brésil, à parler en paraboles. C'est le style que j'ai adopté là-bas ou plutôt qui m'est tombé dessus là-bas, depuis deux ou trois ans et peut-être qu'ici, ça passerait moins facilement. Toujours est-il que, commençant d'écrire une introduction, je l'ai poussée assez loin pour que je ne sois pas sûr de pouvoir tout de suite redire, reprendre ce que j'ai prononcé là-bas.

Mais je conserve le titre d'« Éléments de biologie lacanienne ». Évidemment, c'est une biologie récréative, mais dont nous trouverons les appuis pour elle les plus sûrs.

Le concept de la vie, je me suis aperçu que j'avais soigneusement, depuis que j'essaye de m'y retrouver avec l'œuvre de Freud, celle de Lacan, la pratique de la psychanalyse, que j'avais soigneusement contourné de l'aborder ou d'en exposer les coordonnées. J'avais fait, en quelque sorte, l'impasse sur la vie et pour les meilleures raisons du monde, étant donné que c'est un concept éminemment problématique dont Lacan pouvait dire, dans son *Séminaire* de 1955 - « le phénomène de la vie reste dans son essence complètement impénétrable. Il continue à nous échapper quoiqu'on fasse » - 1955. Certes, à cette date, on peut se demander si Lacan était informé du pas décisif de la découverte vraiment époquale de la structure de l'ADN par Watson et Crick.

Leur article princeps, très bref, est paru dans le magazine *Nature* en 1953, « *Molecural strucutre of nucleic acids,* Structure moléculaire des acides nucléiques ». C'est ce texte-là, en 1953, qui a inauguré les années triomphales de la génétique. Pour les découvertes fondamentales, c'est dix années, 53-63 et ensuite c'est la cascade, la recherche continue, fondamentale, mais enfin la cascade d'applications et nous sommes à l'aube du siècle qui va voir de sensationnelles conséquences pratiques de ce pas.

Alors est-ce qu'il faut dire qu'à partir de la découverte de cette structure, le phénomène de la vie, désormais, est pénétrable ?

Eh bien il faut constater que, tout au contraire, en 1970, un des artisans des triomphes de la génétique moléculaire, François Jacob, dans son livre *La logique du vivant*, pouvait n'écrire « on ne s'interroge plus sur la vie aujourd'hui dans les laboratoires, on n'essaye plus d'en cerner les contours, on s'efforce seulement d'analyser des systèmes vivants. »

Et c'est un fait que, quand on analyse l'être vivant, non pas dans sa superbe stature, non pas dans son unité évidente, au niveau macroscopique, l'animal qui gambade, l'homme qui se déplace, je voyais ça en arrivant dans les rues, tous ces corps isolés nous étourdissant sous l'évidence de l'unité du corps vivant, quand on passe au niveau microscopique, quand on est au niveau de la molécule, on a les instruments pour percevoir qu'à ce niveau là, les

processus qui sont en jeu relèvent de la physique et de la chimie et, à cet égard, ne se distinguent pas, pas du tout, des processus qui se déroulent dans la matière inanimée, qu'on appelle, par opposition au systèmes vivants, les systèmes inertes.

Et donc le dit de Lacan reste parfaitement exact en dépit des progrès de la biologie moléculaire. Le déclin du concept de la vie ne date pas d'ailleurs du milieu de ce siècle. Il date de l'avènement de la thermodynamique et - je cite François Jacob - « La valeur opératoire du concept de vie n'a fait que se diluer depuis la naissance de la thermodynamique ». C'est une perspective, remarquons-le, qui est parfaitement cohérente avec celle qu'expose Lacan dans les premiers chapitres de son second *Séminaire* où il s'efforce de restituer les fondements biologiques de « L'au-delà du principe de plaisir » de Freud.

Il fait apparaître que la biologie freudienne est d'abord une énergétique et c'est sur cette même voie qu'à sa façon il s'engagera quand il reprendra, cette année-là et par la suite, les leçons d' « Au-delà du principe de plaisir ».

C'est parce que la biologie freudienne est d'abord une énergétique, que Lacan s'autorise à dire que la biologie freudienne n'est pas une biologie. C'est exact, si on entend par biologie une discipline qui aurait la vie pour objet, mais c'est certainement moins exact maintenant que nous avons, en quelque sorte, une biologie sans la vie, une biologie qui a pour objet - c'est une expression de Jacob – « les algorithmes du monde vivant ». On croirait du Lacan.

Cette expression qui pour nous résonne du fait de l'usage auquel Lacan a mis trois quatre fois dans son enseignement le mot d'algorithme et, à force de le souligner, de le répéter, ce mot a pris comme une aura lacanienne, cette expression traduit le fait que la notion de programme, qui reste marquée d'un certain vague, est désormais centrale dans la biologie.

C'est dans ce contexte que Lacan en est venu en 1972 à formuler ce qui pourrait passer pour le concept analytique de la vie et qui semble définir la vie par la jouissance.

C'est une phrase prélevée dans son Séminaire *Encore* et qui a déjà roulé ici et ailleurs : « Nous ne savons pas ce que c'est que d'être vivant, *dit-il,* sinon seulement ceci, qu'un corps cela se jouit ».

À y regarder de près est-ce que c'est là une définition de la vie ? C'est plutôt le contraire, puisque ça maintient ce voile, ce cache, sur le concept de la vie : nous ne savons pas ce qu'est la vie. Nous savons seulement, traduisons-le ainsi, qu'il n'y a pas de jouissance sans la vie. Et pourquoi ne pas formuler ce principe sous cette forme que la vie est la condition de la jouissance, mais ça n'est pas tout, il s'agit précisément de la vie sous la forme du corps. C'est que la jouissance elle-même est impensable sans le corps vivant et donc il faudrait préciser notre formule, c'est le corps vivant qui est la condition de la jouissance.

Et donc c'est ce point de départ qui justifie de rouvrir le dossier biologique. Et j'ai présenté mes éléments de biologie lacanienne dans le cadre de Journées qui avaient pour titre « Les mots et les corps », c'est le titre d'ailleurs qui a été donné à des Journées qui auront lieu en France et qui sont prévues pour la fin du mois d'octobre, sur « Les mots et les corps dans les névroses et les psychoses ».

En effet, dans notre discipline qui est clinique, la vie se présente pour nous sous la forme du corps, du corps individuel et nous pouvons nous en tenir là, nous sommes même poussés à nous en tenir là.

C'est là qu'il faut faire une distinction entre la vie et le corps, ce qu'on fait passer dans l'expression du corps vivant. La vie ne se réduit pas au corps, dans sa belle unité, évidente, que j'évoquais tout à l'heure.

Il y a une évidence du corps, du corps individuel, du corps en tant que

Un. C'est une évidence qui est d'ordre imaginaire en tant que c'est l'image qui l'impose. Et c'est d'ailleurs à ce titre que le corps figure dans les schémas de Lacan, dans son grand graphe, c'est au titre d'image du corps que nous le trouvons.

Il faut prendre soin, là, de nous assouplir un petit peu en questionnant le statut de l'individu par rapport à la vie et précisément le statut de cet Un qui paraît en quelque sorte naturel. Tout le Séminaire de Lacan qui s'appelle *Encore* est parcouru par cette interrogation insistante de est-ce que sous le prétexte de cette évidence imaginaire de l'unité du corps, il faudrait penser que le Un nous vient de là ? D'où la valeur, la position qui accompagne cette insistance, la thèse que le Un nous vient du signifiant et ne nous vient pas du Un du corps.

Lacan a fait beaucoup pour précisément bouger cette évidence là. Enfin il a fait beaucoup ! Il a écrit une phrase en particulier, qui a de quoi, enfin une phrase de Lacan mérite, l'attention et le développement, la phrase suivante qui prend pour cible la zoologie.

« La zoologie, dit-il, peut partir de la prétention de l'individu à faire naître du vivant. Mais c'est pour qu'il en rabatte, à seulement qu'elle le poursuive au niveau du polypier ». Ça, c'est une remarque qui a tout son prix et toute sa précision.

Quand on s'occupe de l'animal, le vivant c'est l'individu, c'est le corps Un et, en cela, on peut dire que l'individu, c'est l'être du vivant, que l'être du vivant se réalise dans un individu.

Mais que fait-on alors de ce qui a passionné, précisément, nos matérialistes du 18e siècle, les polypes, les polypiers, le fameux polypier de Tremblay qui était conçu comme à la fois minéral, végétal et animal. Qu'est-ce qu'on fait de la colonie de coraux, où l'individualité corporelle devient éminemment problématique ? On se trouve, au contraire, devant une sorte d'être collectif, semi-individualisé et qui a l'air, en effet, d'être là pour combler les trous dans la chaîne des êtres.

Toute une pensée s'est adonnée à cette notion que tout était continu dans la matière, sans solution de continuité et nous conduisant de l'inanimé au vivant.

C'est là que je peux peut-être conseiller de relire, dans cette perspective, le *Rêve de D'Alembert*, de Diderot, qui est tout écrit pour montrer à quel point la vie déborde le pauvre Un du corps.

Elle apparaît au contraire comme une extraordinaire puissance de prolifération. Vous connaissez peut-être l'image par quoi commence le rêve de d'Alembert proprement dit, après l'entretien de Diderot et d'Alembert. C'est l'image d'un essaim d'abeilles, décrit comme une grappe. C'est cette grappe qui apparaît comme un être, un individu, un animal. Alors évidemment c'est une illusion, on sait sinon d'Alembert qui rêve, mais le médecin Bordeu (à vérifier) qui est là bien réveillé, qui parle avec mademoiselle de Lespinasse, qui lui raconte les délires oniriques de d'Alembert. C'est un assemblage. « Mais, dit-il, si on amollit les petites pattes par lesquelles se tiennent les abeilles, si ainsi on passe insensiblement de la contiguïté à la continuité, on va former un tout - et comme il s'exprime – un animal un ».

Et donc il rêve, il imagine l'essaim d'abeille transformé en un véritable polype et, dans la même veine, il en vient à rêver de polype humain. Ça n'est que le début, ça vous met dans l'atmosphère du rêve de d'Alembert où, progressivement, vous voyez dans la nature le Un devenir multiple et le multiple être Un, une réversibilité perpétuelle de l'un à l'autre. C'est à lire, ne serait-ce que pour relativiser le corps individuel, pour être d'autant plus sensible à ce dont nous parlons et ce que nous traitons quand nous avons affaire à un animal Un.

À la fin, ça tangue énormément dans le rêve de d'Alembert puisque tout se trouve en flux général « tout change,

tout passe, il y a que le tout qui reste ». Donc ça culmine dans l'Un-tout qui s'arrête aux frontières du monde, si je puis dire. C'est-à-dire qu'en définitive il n'y a plus qu'un grand animal vivant qui est la nature elle-même. « Et*, dit-il,* vous parlez d'individus, pauvre philosophe ! Laissez là vos individus, que voulez-vous dire avec vos individus ? Il y en a point, non ! Il n'y en a point, il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout ».

Il est arrivé à Lacan, justement dans les années où il essayait de donner son statut à la jouissance, d'aller, au gré de ses lectures ou de ses achats de livres anciens, chercher dans cette littérature matérialiste, évoquer je crois Maupertuis qui nous fait bien mesurer la distance où nous sommes de ce monisme de la matière, d'une matière qui inclut la vie.

Diderot, c'est une sorte de spinozisme vitaliste où tout se révèle ou est supposé sensible, depuis la pierre. C'est comme ça que commence son entretien avec d'Alembert qui lui dit : « - Mais enfin vous n'allez pas me dire que la pierre est sensible ? Et Diderot lui dit : - Mais pourquoi pas, elle crie, seulement on ne l'entend pas. »

Et, de proche en proche, il fait la démonstration comment, par la nutrition, on peut démontrer que le minéral contribue à la croissance du végétal et puis le végétal, avalé par l'herbivore, se retrouve aussi bien dans le corps vivant.

Donc une continuité extraordinaire de la sensibilité qui est le principe même des philosophies de la nature et qui oblige sans doute à distinguer deux états de la sensibilité, une sensibilité inerte et une sensibilité active, mais précisément la sensibilité inerte de la pierre peut passer à la sensibilité active et ça nous donnera aussi bien les élucubrations sensationnelles de Scheling (à vérifier) au 19e siècle sur l'usage du monde ou la conscience est traquée déjà dans les données de l'inanimé.

De telle sorte que dans ce monde, la mort, la mort de l'individu se réduit à n'être qu'une illusion. Je cite Diderot : « - Et la vie ! La vie, une suite d'actions et de réactions. Vivant j'agit et réagit en masse. Masse de mon corps, masse des animalcules qui me composent, mort, j'agit et réagit en molécule. Je ne meurs donc ? Non sans doute, je ne meurs point en ce sens, ni moi, ni quoi que ce soit. »

Donc une vision de la vie éternelle si on ne s'arrête pas à la forme imaginaire du corps mais si on admet que les animalcules, les fibres, les molécules - le mot a déjà cours - continuent leur petit bonhomme de chemin.

De ce fait, la vie est partout dans la nature et aussi bien la jouissance. La jouissance est coextensive à la vie omniprésente. Je cite Diderot pour que vous ne pensiez pas que je brode : « - Pas un point dans la nature qui ne souffre ou qui ne jouisse ».

Voilà la jouissance étendue à toute la nature et à chacun de ses points. C'est d'ailleurs de Diderot – j'ai vérifié - de l'*Encyclopédie* de 1760 et quelques, que date le mot hylozoïsme qui est le mot savant pour qualifier cette doctrine de la matière vivante faite Dieu et, comme disait Lacan, pour les matérialistes du 18e siècle, leur Dieu c'était la matière. C'est composé de *hulé*/matière et de *zoé*/vie. Ça a forgé ce mot peu euphonique avec ces deux termes grecs.

C'est frappant que l'idée du grand Tout vivant et immortel ait été la doctrine des stoïciens, ceux-là mêmes qui ont inventé la différence du signifiant et du signifié.

Comme je n'ai pensé que ce matin à rapprocher ces deux faits, je me dis qu'il y a certainement beaucoup de choses à en tirer, comment pour eux ça a été compatible, ou articulé, précisément cette désarticulation du langage en signifié et signifiant puisque là-dessus, comme Lacan a finit par le relever, ils ont précédé Saussure, comment d'un côté, pour ce qui est du langage, ils l'ont articulé, désarticulé,

tandis qu'ils s'adonnaient simultanément à cette doctrine de la vie partout, disons du monde grand animal.

Alors évidemment je ne vais pas, je viens de m'apercevoir… voilà, ce sont des choses qu'on sait séparément et quand on les met ensemble, il y a certainement quelque chose à dire et à trouver, mais c'est trop frais pour que je puisse m'avancer. Il faudra que je trouve le temps pour bien me replonger dans les références précises, chercher comment formuler cette compensation. En tout cas, on peut bien dire que là c'est bien la preuve que c'est au niveau du langage qu'ils trouvaient, eux, le Un individuel. Parce que sans ça, dans la nature ils n'attrapaient que l'unité du Tout.

L'unité de l'élément, l'unité du signifiant Un, ils l'attrapaient au niveau du langage, ce qui viendrait à l'appui de la thèse de Lacan que le Un, on l'attrape à partir du signifiant, on ne l'attrape pas à partir de la nature. Parce que dès qu'on s'approche, allez savoir ce qui fait vraiment Un.

Alors l'hylozoïsme a toutes raisons de servir de référence dans la question dans laquelle nous avançons puisque c'est évidemment, bien que Lacan ne le signale pas, le soubassement de la théorie de Sade, précisément de la théorie que Lacan expose dans le séminaire de *l'Éthique*, vous savez le *Système du pape Pie VI*, et qui est là à sa place, c'est l'élaboration que Lacan donne de la transgression et de la jouissance de la transgression, ses références, sa référence éminente est Sade et il expose le *Système du pape Pie VI.* C'est quoi ce système ? Pour vous le rappeler, le postulat de ce pape criminel, c'est que la nature elle-même veut la destruction, veut la mort.

Mais il distingue à ce propos, et Lacan l'a fait rouler ensuite dans l'analyse, il distingue deux morts. Celle de l'individu et c'est déjà la jouissance d'en finir avec l'autre, et celle de la matière, la matière même du cadavre qui résulte de la première. Le criminel radical là veut atteindre non seulement l'autre au niveau de la vie du corps individuel, mais veut l'atteindre dans la matière qui subsiste après le premier crime.

Et donc c'est l'hylozoïsme de Diderot et de biens d'autres du 18e qui est le soubassement de la théorie des deux morts. Je cite le texte de Sade que vous trouverez page 249-250 de l'*Éthique de la psychanalyse* - « Il faudrait des destructions bien plus entières… bien plus complètes que celles que nous pouvons opérer, il faudrait, pour mieux servir encore la nature, pouvoir s'opposer à la régénération résultant du cadavre que nous enterrons. Le meurtre n'ôte que la première vie à l'individu que nous frappons ; il faudrait pouvoir lui arracher la seconde. »

L'idée des deux morts, c'est comme l'envers et l'endroit avec la double vie de Diderot : « - Vivant j'agis et je réagis en masse, mort j'agis et je réagis en molécule », c'est-à-dire que mort, au niveau des molécules, je reste vivant.

Et donc il y la première et la seconde mort chez Sade, mais il y a la première et la seconde vie chez Diderot et Diderot et là comme l'envers exact du système sadien.

Puisque j'en étais à Diderot, passons à Descartes. En effet, la référence de Lacan pour introduire la vie/jouissance, ce qu'il appelle explicitement la substance jouissante, sa référence, c'est la référence cartésienne. Il ne va pas du tout chercher, pour situer la jouissance, cette jouissance partout, cette jouissance universelle, cette jouissance qui est en chaque point de la nature, qu'on trouve chez Diderot.

On pourrait pourtant, à différents niveaux de l'œuvre de Diderot, on ne manquerait pas de matière, c'est un éloge continué des possibilités infinies de la jouissance, des plus minuscules et insensibles jusqu'aux plus vastes. Au contraire, la référence de Lacan pour introduire la jouissance, c'est la référence cartésienne, tout à l'opposé de l'hylozoïsme.

C'est tout à l'opposé de l'hylozoïsme parce que là, pas question de matière vivante. Descartes réduit la matière à l'étendue et cette réduction exclut par principe la jouissance du corps en tant que le corps relève de l'étendue.

Et c'est pourquoi, évidemment, Lacan peut dire, dans son texte sur la psychanalyse, dans ses rapports avec la réalité, que le corps a été profondément méconnu par Descartes, pour avoir été réduit à l'étendue. Bien entendu, la méconnaissance constitutive de cette réduction de la matière et du corps à l'étendue, c'est de disjoindre de sa jouissance le corps.

Mais en même temps, il faut constater que cette méconnaissance est la condition même des opérations auxquelles nous soumettons le corps, et on peut dire toujours davantage.

Ça a une valeur de prophétie, de lire ce que Lacan pouvait écrire en 1967 à ce sujet, « qu'il faudra à ce corps les excès imminents de notre chirurgie, pour qu'éclate au sens commun que nous ne disposons de ce corps qu'à le faire être son propre morcellement. »

Là, ça n'est pas simplement que l'être du vivant, ce n'est pas l'individu, ce n'est pas le Un de l'individu mais c'est aussi que l'être du vivant, quand il s'agit du corps parlant, du corps de l'être parlant, c'est le morcellement de ce corps. Ce n'est pas simplement là cette profusion qu'un Diderot veut, à sa façon, montrer, tous polypes, nous sommes tous des polypiers, nous sommes tous des colonies d'animalcules mal individués, pas seulement ça, ça n'est pas absolument la prolifération, c'est le Un mis en question par le morcellement.

Alors le corps morcelé, nous le connaissons au niveau fantasmatique, c'est d'ailleurs l'expression que Lacan avait forgée pour prendre dans sa parenthèse les phénomènes imaginaire sur lesquels Mélanie Klein avait tant insisté.

Le corps morcelé, les fantasmes du corps morcelé, apparaissant en rêve, etc. corps éclaté, corps multiple à la Jérôme Bosch, etc., il s'agit ici du corps morcelé, du morcellement en tant que réalisé par l'opération chirurgicale. Et, c'est là que la biologie qui a passé dans son cours toute une période à célébrer, la plus longue période, a célébrer l'unité du vivant, la biologie, il faut constater qu'elle s'accomplit tous les jours dans le morcellement de cette unité.

Pas plus tard qu'aujourd'hui, ce matin, avant de me mettre à organiser cette introduction, voilà que je tombe sur un essai extraordinaire, dans le numéro de cette semaine du magazine *Times*. Vous savez que les organes, on sait les transplanter, les plus importants des organes, depuis l'opération époquale de la transplantation du cœur par le docteur Barnard, qui a marqué les esprits.

Le problème aujourd'hui c'est qu'on n'a pas assez de ces organes à transplanter (*rires*). Soixante deux mille américains attendent des organes, pour survivre. Qui leur donnera ces organes ?! ! Eh bien l'auteur de cet article a une idée. Il faut les acheter. Donc il faut qu'il y en ait qui les vendent, les organes. Et donc, proposition sensationnelle, autoriser les familles à vendre les organes des décédés. Il y a une objection : ce sont les plus pauvres qui seront tentés de vendre le rein et le cœur du cher disparu, pour 300 $ – c'est une évaluation de l'auteur - 300 $. À cela il y a une réponse : c'est que de toute façon tout ce qui est pénible dans la vie affecte toujours plus les pauvres que les riches (*rires*), les pauvres vivent moins bien, ils habitent plus mal, ils travaillent plus dangereusement, et comme il dit, ils ont des petites voitures (*rires*). Alors si on insiste, on peut payer trois mille $, plutôt que trois cent.

L'audacieux, tout de même, enregistre, admet une limite. Il ne propose pas d'acheter les organes à des vivants parce qu'il considère que là, ce serait une atteinte à la dignité humaine. (*rires*)

E S S A Y

Charles Krauthammer

Yes, Let's Pay for Organs

Not from the living, which would be degrading. But the dead are a different story

PENNSYLVANIA PLANS TO BEGIN PAYING THE RELATIVES OF organ donors $300 toward funeral expenses. It would be the first jurisdiction in the U.S. to reward organ donation. Indeed, it might even be violating a 1984 U.S. government law that declares organs a national resource not subject to compensation. Already there are voices opposing the very idea of pricing a kidney.

It is odd that with 62,000 Americans desperately awaiting organ transplantation to save their life, no authority had yet dared offer money for the organs of the dead in order to increase the supply for the living. If we can do anything to alleviate the catastrophic shortage of donated organs, should we not?



One objection is that Pennsylvania's idea will disproportionately affect the poor. The rich, it is argued, will not be moved by a $300 reward; it will be the poor who will succumb to the incentive and provide organs.

So what? Where is the harm? What is wrong with rewarding people, poor or not, for a dead relative's organ? True, auctioning off organs in the market so that the poor could not afford to get them would be offensive. But this program does not restrict supply to the rich. It seeks to increase supply for all.

Moreover, everything in life that is dangerous, risky or bad disproportionately affects the poor: slum housing, street crime, small cars, hazardous jobs. By this logic, coal mining should be outlawed because the misery and risk and diseases of coal mining disproportionately fall on people who need the money. The sons of investment bankers do not go to West Virginia to mine. (They go there to run for the Senate.)

No, the real objection to the Pennsylvania program is this: it crosses a fateful ethical line regarding human beings and their parts. Until now we have upheld the principle that one must not pay for human organs because doing so turns the human body—and human life—into a commodity. Violating this principle, it is said, puts us on the slippery slope to establishing a market for body parts. Auto parts, yes. Body parts, no. Start by paying people for their dead parents' kidneys, and soon we will be paying people for the spare kidneys of the living.

Well, what's wrong with that? the libertarians ask. Why should a destitute person not be allowed to give away a kidney that he may never need so he can live a better life? Why can't a struggling mother give her kidney so her kids can go to college?

The answer is that little thing called human dignity. According to the libertarians' markets-for-everything logic, a poor mother ought equally to be allowed to sell herself into slavery—or any other kind of degradation—to send her kids through college. Our society, however, draws the line and says no. We have a free society, but freedom stops at the point where you violate the very integrity of the self (which is why prostitution is illegal).

We cannot allow live kidneys to be sold at market. It would produce a society in which the lower orders are literally cut up to serve as spare parts for the upper. No decent society can permit that.

But kidneys from the dead are another matter entirely. There is a distinction between strip-mining a live person and strip-mining a dead one. To be crude about it, whereas a person is not a commodity, a dead body can be. Yes, it is treated with respect (which is why humans bury their dead). But it is not inviolable. It does not warrant the same reverence as that accorded a living soul.

The Pennsylvania program is not just justified, it is too timid. It seeks clean hands by paying third parties—the funeral homes—rather than giving cash directly to the relatives. Why not pay them directly? And why not $3,000 instead of $300? That might even address the rich/poor concern: after all, $3,000 is real money, even for bankers and lawyers.

The Pennsylvania program does cross a line. But not all slopes are slippery. There is a new line to be drawn, a very logical one: rewards for organs, yes—but not from the living.

The Talmud speaks of establishing a "fence" around the law, making restrictions that may not make sense in and of themselves but that serve to keep one away from more serious violations. (For example, because one is not allowed to transact with money on the Sabbath, one is not allowed even to touch money on the Sabbath.) The prohibition we have today—no selling of *any* organs, from the living or the dead—is a fence against the commoditization of human parts. Laudable, but a fence too far. We need to move the fence in and permit incentive payments for organs from the dead.

Why? Because there are 62,000 people desperately clinging to life, some of whom will die if we don't have the courage to move the moral line—and hold it. ■

ILLUSTRATION FOR TIME BY BRIAN CRONIN

Je dois dire que ce petit texte, que j'ai eu dans les mains vraiment par hasard, a vraiment une inspiration

swiftienne. Vous connaissez le texte de Swift *Modeste proposition concernant les enfants des classes pauvres* – je crois qu'il est cité par Lacan quelque part. Là c'est fait avec humour : « Comment soulager de leurs charges les parents et la nation et utiliser ces enfants pour le bien public ». Le texte de Swift consiste à proposer que les enfants d'un an contribuent au bien public, contribuant à l'alimentation, et en partie à l'habillement de nombreux ? ? ? Il propose qu'on les mange (*rires*).

C'est, sous la plume de Swift, une satire du cynisme des riches de son temps et il est saisissant de voir, sous une plume américaine, et pas du tout dissimulée, affichée, une problématique dont on se demande si elle restera ainsi seulement au niveau de l'essai ou si elle passera à l'acte. Voilà ce qui s'annonce, en effet, du devenir morcelé du corps et qu'on peut, d'une certaine façon, dire *bye bye* à ce qui a été la célébration de l'unité du corps puisque ce qui est en marche, au contraire, c'est son devenir morcelé, évidemment, pour son plus grand bien.

Maintenant il y a des nouvelles du morcellement. On en a tous les jours, il y a un morcellement qui se fait sous une forme plus aimable, permise par le génie génétique, comment on s'exprime, *l'ingeniering genetic*, le génie génétique. On arrive maintenant au génie génétique parce qu'on a touché quelque chose du réel du corps, parce qu'on ne s'est pas arrêté à l'image de sa belle forme mais qu'on sait opérer maintenant sur le réel du corps.

Alors on en est à l'*ingeniering* des tissus. Une bonne nouvelle qui ne vous était peut-être pas encore parvenue, on fabrique de la peau, on la vend, depuis mai 1998. L'année dernière, à cette date, a été approuvée pour la mise en vente la peau fabriquée, ça s'appelle Apligrapf. Je ne résiste pas au plaisir de vous l'écrire, Apligraf, la peau fabriquée, c'est une société qui fait ça, ça s'appelle *Organo genesis*, aux Etats-Unis et je suppose que ça fait partie de ces *start-up* qui connaissent à la bourse américaine des rendements fabuleux.

On produit, avec l'aide de matières semi-synthétiques, des cartilages, des os, on s'apprête à produire des ligaments et des tendons, mais la grosse chose qui est à l'étude, c'est la création d'organes internes complets. On a déjà un nom pour ça, ça s'appelle les néo-organes et ça n'est pas de la science-fiction, il y a des millions de dollars qui sont actuellement employés à la recherche pour produire des néo-organes dont rêve le monsieur d'Organo genesis, peut-être un jour on pourra faire son emplette d'organes. (*Rires*). Je résume, vous avez l'article qui révèle le point où on en est de cette production vitale, vous le trouvez dans l'édition américaine de *Scientific american* du mois d'avril. Là, le morcellement est déjà au niveau du marché.

Ça, ça donne une densité spéciale à ce qu'on peut articuler de notre rapport au corps. Évidemment notre rapport au corps n'est pas transhistorique. Il est évidemment et il sera de plus en plus conditionné par ce devenir morcelé du corps. Et là il s'agit pas du méchant marquis de Sade qui va découper la pauvre Justine, etc., c'est évidemment pour le bien public et le bien individuel c'est-à-dire c'est irrésistible ! Voilà ce qui rend utile de rassembler quelques éléments de biologie lacanienne.

C'est ça, la mise en œuvre des algorithmes du vivant. Alors qu'est-ce qui est ici cartésien ? Ce qui est ici cartésien c'est ce qui est antiaristotélicien, ce qui est ici cartésien c'est que ça procède de la perspective qui décompose l'unité du vivant, alors que la perspective aristotélicienne, c'est celle qui met l'accent sur l'unité du vivant, de l'âme comme forme du corps et c'est à cette perspective, précisément pour faire contraste, que Lacan se rapporte répétitivement dans son séminaire *Encore.* Il se réfère répétitivement au *peri psuke* (à vérifier) d'Aristote, de l'âme d'Aristote, précisément pour en mesurer à la fois

que ça a prescrit le développement de la biologie, que ça continue, que c'est la forme philosophique de notre imaginaire du corps, mais que c'est déjà périmé tous les jours par la mise en œuvre des algorithmes du vivant.

Cette perspective aristotélicienne est invinciblement périmée et Lacan d'ailleurs considérait qu'il y avait toute une part de la philosophie contemporaine qui n'était que des efforts pour regonfler, remettre au goût du jour cette perspective aristotélicienne.

Il considérait que le *gestaltisme,* la psychologie de la forme, ce qu'on pourrait appeler le *goldsteinisme,* de Kurt Goldstein (à vérifier) l'auteur de *La structure de l'organisme*, que même l'être dans le monde où la phénoménologie de la perception, que c'étaient autant de tentatives de faire retour à l'harmonie de l'âme et du corps, considérant en effet que Descartes était un abruti d'avoir séparé ces deux composantes, d'en faire deux substances séparées et que nous nous allions nous occuper à recoudre ça pour retrouver l'unité du vivant.

Au contraire, d'emblée, Lacan qui n'était pas progressiste, comme il disait, mais qui n'était pas nostalgique, il sait qu'on ira toujours davantage dans le sens cartésien, c'est-à-dire en effet d'opérer sur le corps, il faut le dire, de le décomposer, comme une machine. C'est ce qu'il dit fort bien dès son *Séminaire II,* c'est une vérité épistémologique qui ne paraît pas niable et qui sans doute, chez Lacan, procède aussi de certaines indications de Canguilhem, Lacan souligne le caractère décisif de la référence à la machine pour ce qui est de fonder la biologie.

C'est-à-dire, en effet, que cette décomposition, ce morcellement procède essentiellement de se mettre à distance de ce qui est la merveilleuse harmonie de l'organisation vivante et avec son milieu pour opérer et démantibuler, décomposer, désarticuler. Il est frappant que François Jacob, dans son ouvrage que j'ai cité, peut écrire et ça confirme la phrase de Lacan - « la biologie moléculaire correspond à un nouvel âge du mécanisme. » Ce n'est pas parce qu'on est passé aux références, à l'information, ce n'est pas parce que maintenant on opère au niveau moléculaire que conceptuellement on n'est pas dans le schéma mécaniste.

À cet égard, à la fois il y a des changements sensationnels dans la biologie, mais il y a en même temps des phénomènes de longue durée et celui-ci en est un. Il y a quelque chose qui procède de l'animal machine de Descartes. Et, de la même façon, on verra que pour ce qui est de Freud, la biologie de Freud, ce qui est saisissant, c'est à quel point elle a été bien orientée dans sa référence essentielle.

Le morcellement, les faits de morcellement mettent en question l'identité du corps. Ils la mettent en question d'une façon beaucoup plus probante que les élucubrations hylozoïstes. Ils mettent en question l'identité du corps et par là même l'âme aristotélicienne qui n'est, comme le dit Lacan, page 100 de *Encore*, que l'identité supposée au corps.

Alors, ça nous dit quelque chose de fondamental sur le statut du corps, de ce corps qui donne le modèle imaginaire du Un.

On identifie spontanément, imaginairement, le corps et l'être du vivant. Et c'est ce que Lacan dit en passant quand il parle du rat dans le labyrinthe au dernier chapitre du Séminaire *Encore*. On identifie là le corps et l'être et c'est une identification qui est au principe du premier abord de l'être, si on le classe à Aristote.

Alors aujourd'hui, au contraire, et c'est ce que montre Lacan, on entreprend de détraquer le pauvre petit rat en le plongeant dans un savoir, dans le savoir de l'expérimentateur et dans un savoir dont il n'a que faire pour sa vie. On essaye de lui faire apprendre un savoir dont, en tant que vivant, il n'a rien à faire.

Et d'ailleurs, il en a si peu à faire que lorsqu'on lui en a fait un peu trop apprendre, le plus souvent il défunte. À ce moment-là, on en prend un autre, d'où le problème, aussi, de la production des animaux de laboratoire, je passe.

Alors, on peut dire que, pour l'animal, il est licite d'identifier l'être et le corps. Mais ce qu'il faut bien voir c'est que ça n'est pas licite pour l'homme, pour l'espèce humaine, d'identifier l'être et le corps et ça, ça concerne le statut du corps parlant, le corps ne relève pas de l'être, il relève de l'avoir et c'est ça l'accent tellement surprenant que Lacan met sur la formule : l'homme a un corps, qui est incarné dans le droit anglais sous la formule de l'*Habeas corpus*.

Lacan abonde sur le « l'homme a un corps », dans un texte, un de ses derniers textes, « Joyce le symptôme ». Il met l'accent sur ça, mais vous le trouvez déjà dans le *Séminaire II* page 93, ce « l'homme a un corps ».

Il note d'ailleurs que toujours on a eu un corps mais que c'est encore plus clair aujourd'hui, dit-il, car nous avons poussé extrêmement loin l'identification de l'homme avec son savoir.

On peut dire, et c'est là que trouve son sens la référence et l'appui qui est pris au dualisme cartésien, ici c'est un dualisme du savoir et du corps et la question de l'être pour l'homme, entre guillemets, se pose du côté du savoir alors que le corps est du côté de l'avoir. Et on peut dire que cette identification de l'homme avec son savoir, c'est celle que Lacan a fait culminer dans le concept ou l'algorithme du sujet. Sa position est de l'ordre de l'être, même si elle est formulée comme manque-à-être, ça reste une référence à l'être.

On peut dire encore plus simplement que le sujet, à partir du moment où il est sujet du signifiant, ne peut s'identifier à son corps et que c'est précisément de là que procède son affection pour l'image de son corps, l'énorme boursouflure narcissique qui est caractéristique de l'espèce, elle procède précisément de ce défaut d'identification subjective au corps. C'est spécialement dans l'hystérie que le défaut d'identification corporel a été mis en évidence.

Alors, voilà, là, un principe directeur, qui est d'ailleurs le principe de la critique constante que Lacan a pu faire, explicitement ou implicitement, de Merleau-Ponty, de sa phénoménologie, qui essaye toujours de restituer la conaturalité de l'homme au monde, qui se centre sur la présence corporelle, qui étudie la présence au monde dans, par, à travers un corps. Cette phénoménologie là repose sur l'identification être/corps.

C'est aussi sensible dans la philosophie du Dasein de Heidegger et d'où il s'est déplacé, enfin par rapport à quoi il a tourné.

La pressuposiiton, comme dit Lacan pour Merleau-ponty, c'est qu'il y a quelque part un lieu de l'unité et ce lieu de l'unité, c'est l'identification de l'être et du corps et qui a comme résultat d'effacer le sujet.

Si on prend les choses dans cette perspective, on peut dire que le béhaviorisme est susceptible de la même critique, même si ça a été les phénoménologues et les psychologues gestaltistes qui se sont gaussés de Watson, en définitive l'idée de décrire le comportement en terme de stimulus réponse en laissant de côté toute introspection, finalement repose sur une équivalence de l'être et du corps.

On peut dire que c'est dans la faille de cette identification entre l'être et le corps, c'est en maintenant dans tous les cas que c'est un rapport d'avoir que le sujet a avec le corps que la psychanalyse ménage son espace.

Alors, disons un mot de la biologie de Freud. Freud a mis beaucoup d'espoir dans la biologie. Je le cite : « La biologie, dit-il - *vraiment pas mal vu* - est vraiment un domaine aux possibilités illimitées. Nous devrons nous attendre à recevoir d'elle les lumières les plus surprenantes et nous ne pouvons pas deviner quelles

réponses elle donnerait dans quelques décennies aux questions que nous lui posons. »

Alors, Lacan, dans le contexte où il a pris la parole, a posé que la biologie freudienne, ce n'est pas la biologie. Et, en effet, la mort dont il s'agit dans la pulsion de mort, ce n'est pas la mort biologique, ça n'est pas le simple retour du corps vivant à l'inanimé. C'est une mort où il s'agit - je vais le souligner dans les propos de Lacan - d'un au-delà de la vie. Une biologie qui inclut la pulsion de mort, c'est une biologie d'au-delà de la vie, mais d'un au-delà qui est ouvert à l'être parlant par le langage.

L'exemple, répété par Lacan, cet au-delà de la vie, est matérialisé précisément par la sépulture puisque l'espèce humaine est la seule où le corps mort garde sa valeur. Et d'ailleurs, il garde une valeur marchande, c'est ce que nous apprend l'essai de *Times magazine*. Le corps mort comme déchet est susceptible d'être recyclé. Vous mourez mais vos organes sont là, il n'y a pas de raison que ça ne revienne pas dans le circuit. C'est l'inspiration aussi profondément benthamienne, de Bentham, ne rien laisser perdre, soyez utile jusqu'au bout et au-delà de vous-même, matériellement.

Donc une valeur marchande, et puis après tout, cet au-delà de la vie qui est ouvert au corps parlant, on peut dire que Sade en est lui-même l'exemple, parce qu'il a rêvé de la mort des molécules, il a rêvé d'un criminel qui pourrait, au-delà de l'individu, tuer les molécules. Mais enfin, pratiquement ? Pratiquement il a demandé par testament, comme on sait, que son nom propre, sur la pierre tombale, soit effacé, c'est-à-dire ce qui subsiste ce n'est pas tant les molécules, pour le corps, en tout cas c'est commun au règne animal, ce qui est spécifique à l'homme, c'est de durer non pas sous forme de molécules, de durer sous forme de signifiant. Et c'est précisément dans cette marge d'au-delà, dans cette marge signifiante d'au-delà de la vie que Sade a voulu en quelque sorte s'atteindre lui-même et disparaître.

Donc, en effet, là, la demande de Sade, même son injonction, sa pulsion de mort, à Sade, on voit qu'elle porte sur le signifiant et par là on peut dire qu'en effet, il ne s'agit pas de biologie.

Mais enfin la biologie freudienne, c'est tout de même la biologie. Au moins, il a appuyé sa spéculation sur la biologie et vraiment il n'a pas si mal choisi, en choisissant, parce qu'il y avait quand même d'autres choses qui étaient à sa disposition, en choisissant Weismann, en choisissant la théorie du plasma germinatif. C'est ce que vous trouvez, la grande référence c'est le chapitre VI d'« Au-delà du principe du plaisir ».

Il n'a pas mal choisi, parce qu'il faut reconnaître qu'il y a une parenté entre le germen de Weismann et le génome actuel. Sans doute le germen et le génome sont inscrits dans des discours différents et puis chez Weismann, c'est une pure spéculation et Freud s'est intéressé, il le rapporte aux tentatives de démontrer la théorie de Weismann de façon expérimentale, tandis que Watson et Crick ça a ouvert, c'est vraiment inscrit dans une science, la génétique moléculaire, ça donne lieu à une pratique et ça débouche sur le génie génétique.

Il n'empêche qu'entre le germen de Weismann et le génome à partir de Watson et Crick, il y a le même schéma. Et ça ne sera pas cette fois-ci mais enfin un peu plus tard on pourra entrer là dedans et en tout cas l'idée que c'est le même schéma, qu'entre la référence que Freud a choisie en biologie et ce qui nous occupe de la biologie la plus actuelle et cette biologie future, le même schéma conceptuel est à l'œuvre et il apparaît, en consultant les textes, en tout cas je l'ai trouvé heureusement confirmé dans l'ouvrage d'un épistémologue un peu iconoclaste, qui s'appelle André Pichot (à vérifier) et dans son livre qui est sorti il y a un mois, qui s'appelle *L'histoire de la notion de gène*. C'est en Livre de

poche, c'est une lecture très plaisante et il y a en tout cas, à propos de Weismann, la notion que c'est le même schéma qui reste à l'œuvre mutatis mutandis, qui reste le même schéma conceptuel, qui reste à l'œuvre dans la biologie quelques décennies après.

Et d'ailleurs, on peut ajouter que c'est à partir de Weismann, simplement Weismann n'avait pas la notion que la substance qui transportait l'hérédité, c'était les chromosomes, mais c'est à partir du même schéma qu'un physicien comme Schrödinger a pu anticiper la génétique moléculaire et je dois dire ça fait une lecture saisissante de voir à partir de considérations purement physiques sur les lois statistiques, Schrödinger, en 1944, et dans un petit ouvrage de vulgarisation, qu'on trouve sous le titre *Qu'est-ce que la vie ?*, a pu anticiper exactement le concept de la génétique moléculaire et on a même pu dire, c'est ce que dit Pichot, qu'il en donne les bases théoriques, avant, dix ans avant qu'on élabore la structure de l'ADN.

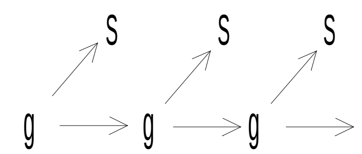
Autrement dit, c'est dire la force, en tout cas, de ce schéma conceptuel, il est chez Weismann, enrichi par la théorie chromosomique, il permet à Schrödinger de penser, de déduire à sa façon ce qui prendra forme en 53, de la double hélice de Watson et Crick et qui nous met dans les perspectives où nous sommes pour le siècle prochain, où le rapport au corps et à son morcellement va connaître tout son épanouissement.

Autrement dit, ce qui est saisissant c'est que Freud s'est vraiment rapporté à l'axe central de la biologie, comme par divination. Et même les néo-darwiniens d'aujourd'hui se réfèrent à Weismann, ce vulgarisateur de talent qui s'appelle Richard Dawkins, c'est l'auteur de ce livre inénarrable qui s'appelle *Le gène égoïste*, écrit en toutes lettres : « L'idée centrale que j'ai utilisée a été esquissée par Weismann ». Autrement dit ce que Freud a touché, a prélevé, c'est vraiment au point de départ de l'autoroute centrale de la biologie d'aujourd'hui.

Alors vous savez ce que Freud expose au chapitre VI de l'« Au-delà du principe de plaisir », il expose la théorie des deux catégories de pulsions, pulsion de mort cherchant à rétablir l'état inanimé, et pulsion de vie, pulsion sexuelle tendant à la conjonction sexuelle et, comme il s'exprime, à la fusion de deux cellules germinales différenciées tendant à assurer la reproduction, à prolonger la vie et à lui donner l'apparence de l'immortalité.

C'est sur cette base, sur la base de ce qu'il a élaboré, de pulsion de vie pulsion de mort, qu'il trouve une analogie chez Weismann. « Nous trouvons*, dit-il,* le plus grand intérêt à la façon dont Weismann, August Weismann, dans ses travaux – *et citation à l'appui* - a traité le thème de la durée de la vie celui de la mort des organismes. C'est ce chercheur qui a introduit la distinction entre une moitié mortelle et une moitié immortelle de la substance vivante. La moitié mortelle est le corps au sens étroit, le *soma*, lui seul est soumis à la mort naturelle, tandis que les cellules germinales sont potentiellement immortelles, dans la mesure où elles sont capables de se développer en formant un nouvel individu ou, en pour d'autres termes, de s'entourer d'un nouveau soma ».

Quelle est la notion, en question ? Représentons-là ainsi. Il y a deux ensembles de cellules différenciées, les unes disposées spécialisées dans la reproduction, les autres qui se développent en corps individuel.



Alors d'un côté, le germen des cellules germinatives de la reproduction persistent et se transmettent comme une lignée en quelque sorte autonome, et même Jacob va dire « c'est au fond comme la reproduction des êtres

unicellulaires par simple fission », et chacune est capable de donner naissance à un corps, de s'entourer - comme dit Freud - de s'entourer d'un corps individuel, d'un *soma*, mais qui est en quelque sorte sa fin en lui-même.

C'est ainsi que se perpétue une lignée, tandis que le corps individuel vient en quelque sorte se greffer latéralement sur cette lignée.

C'est ça l'intuition et le schéma conceptuel de Weismann avec l'idée que la reproduction dépend entièrement de la nature et des propriétés du germen et, à cet égard, tout ce qui arrive au corps individuel, du point de vue de l'hérédité, est tout à fait indifférent à la descendance et disparaît avec lui tandis que, comme dit Weismann, je le cite « la sélection naturelle opère sur les dispositions cachées de la cellule germinale ». L'hérédité apparaît ici séparée de tout incident - et même, ajoute François Jacob - de tout désir.

Qu'est-ce qui a saisi Freud dans ce schéma ? Ce schéma, si simple qu'il soit, c'est de là que procède la voie royale de la biologie. Ensuite on a commencé à identifier, on s'est entouré de toute une philosophie chez Weismann, il a une philosophie des bioforts, il pense que dans le germen, il y a des particules porteuses de vie.

Tout ça, ce sont des fioritures qui n'enlèvent rien à la force de ce schéma, et, en effet, dans un tout autre contexte, ce qu'on va trouver comme structure de l'ADN, ça vient à la place du germen de Weismann.

Alors qu'est-ce qui intéresse Freud ici, c'est de voir l'analogie qui lui fait superposer les pulsions de vie au germen et les pulsions de mort au soma. Il resitue sa théories des pulsions à partir de là.

Alors, certes, il note que la psychanalyse ne s'occupe pas de la substance vivante, mais, dit-il, elle s'intéresse aux forces qui opèrent dans la substance vivante et ce sont les pulsions. Et donc il présente la théorie des pulsions comme la dynamique qui complète la morphologie de Weismann.

Alors il s'est intéressé en détail aux essais de démonstration expérimentale de cette thèse et alors ce qui est très frappant, c'est surtout ce qui l'a dérangé. Ce qui le dérange c'est que Weismann marque que dans les organismes unicellulaires où le soma et le germen ne seraient pas distingués, ces organismes sont potentiellement immortels. Et d'ailleurs c'est une conception que j'ai trouvée soutenue aussi bien aujourd'hui, l'immortalité de la bactérie et même l'hypothèse de la bactérie initiale, de la mère de toutes les bactéries, qui apparaît fondée, donc c'est déjà ce qui émerge à cette date et donc ce qui dérange Freud, c'est que la mort somatique n'intervienne que chez les pluricellulaires. C'est-à-dire, ça le dérange que la mort ne soit qu'une acquisition tardive et donc il dit « il n'y a plus lieu de faire état de pulsion de mort remontant à l'apparition de la vie sexuelle » et c'est ça qui embête Freud, c'est que lui voudrait que les pulsions de mort et les pulsions de vie soient vraiment à l'origine même de la vie.

Et alors il faut suivre dans ce chapitre un raisonnement vraiment tiré par les cheveux de Freud pour essayer de montrer que les protozoaires, pourraient très bien subir les pulsions de mort dès le début sans qu'on arrive à le percevoir. C'est une démonstration vraiment raffinée mais qui montre que ce qui compte pour lui, précisément, c'est de doctriner sur la vie comme telle. C'est que précisément la question de la jouissance qui habite – pour aller vite – cette affaire de pulsion de mort, pour lui ça doit être lié à la vie comme telle. D'où l'importance de rappeler que, avec Lacan nous nous intéressons à la jouissance comme liée à la vie mais sous la forme du corps. Et que tout l'effort de Freud, c'est pour que ces pulsions soient déjà présentes indépendamment, précisément, de la constitution, non seulement d'un corps mais même d'un organisme pluricellulaire.

Alors il arrive, finalement, en se tortillant de cette façon là, il arrive à valider son analogique avec Weismann, et même il invente finalement le gène égoïste. Il invente déjà le néodarwinisme puisque l'idée du germen qui, potentiellement immortel, utilise les corps individuels pour se perpétuer, si bien que la poule apparaît - c'est une phrase du philosophe Butler, qui est citée par Jacob - la poule apparaît comme le moyen que l'œuf a trouvé pour produire un autre œuf. Ça frappe tellement Freud qu'il va jusqu'à parler du narcissisme du germen, que les cellules germinales se comportent de façon absolument narcissique au sens de la psychanalyse.

La notion du germen narcissique, que vous trouvez en toutes lettres dans ce chapitre, c'est déjà la préfiguration du néodarwinisme contemporain, du succès de librairie qu'a fait Dawkins avec *Le gène égoïste*.

L'idée du gène égoïste c'est quoi ? Il fait parler le gène, Dawkins. Le gène essaye de survivre et de se reproduire, donc il programme les corps dans lesquels il se trouve à cette fin. Bon, ça encore on peut admettre.

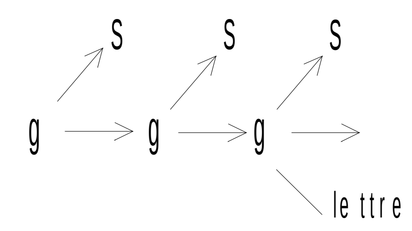
Mais alors là où ça devient saisissant, c'est que comme la population génique est dispersée chez de nombreux individus, il y a une solidarité génique. Donc il passe au comportement du corps et il étudie le comportement en le déduisant de l'égoïsme du gène. Par exemple l'affection des parents envers les enfants, si les parents protègent les enfants, c'est au service du gène, c'est pour protéger les gènes et donc cette allure altruiste de leur attitude, c'est en fait l'égoïsme du gène qui les motive et puis de là la vie amoureuse, la vie sociale, tout, tout, c'est le gène qui, enfin qui gène tout le monde pour se perpétuer, arriver à ses fins et, dans le même fil, vous avez eu, à partir du milieu des années 70, la sociobiologie, qui a entendu, en effet, trouver, faire valoir, bon... Tout ça est déjà esquissé dans le germen narcissique de Freud.

Alors là, en court-circuit. Dans son introduction à ce qui devait devenir le Département de psychanalyse, Lacan qualifie, curieusement, de lieu de la vie, l'imaginaire et le réel. Il dit « mon imaginaire et mon réel, par quoi se distinguent deux lieux de la vie que la science à cette date sépare strictement. »

En court-circuit, je crois qu'on saisit - c'est une référence - en quoi est-ce qu'on peut dire l'imaginaire et le réel sont des lieux de la vie, il me semble que ça s'appuie sur cette distinction, germen/soma et que là, l'imaginaire est en effet lié au corps individuel, alors que le germen, et bien plus le génome, c'est le lieu de la vie, mais c'est le réel de la vie et il me semble qu'on peut ici appliquer ces deux catégories de Lacan.

On peut encore, plus saisissant peut-être qu'en court-circuit, c'est l'analogie de Lacan que vous trouvez page 89 d'*Encore*, lorsqu'il dit « la fonction que je donne à la lettre, est celle qui fait la lettre analogue d'un germen ».

Lacan réutilise ce schéma en faisant, lui, la lettre analogue du germen et c'est bien le germen de Weismann, bien que Lacan le rapporte à la physiologie moléculaire - qui se passe bien de ce terme de germen - puisqu'il parle bien du « germen séparé des corps auprès desquels il véhicule vie et mort tout ensemble ».



Alors cette analogie de la lettre et du germen, évidemment elle est faite pour nous donner l'idée, la notion d'une reproduction de la lettre, mais qui suppose l'extériorité du savoir par rapport à l'être, par rapport au corps.

C'est une transmission de la lettre en position d'extériorité et c'est ce qui fait que Lacan dit « le savoir est dans l'Autre, c'est un savoir qui se supporte du signifiant, et qui ne doit rien à la connaissance du vivant ».

Bon. Eh bien, sur cette connexion soudaine entre la biologie et la fonction de la lettre, ce que nous retrouverons par ailleurs, je vous donne rendez-vous pour la semaine prochaine.

Fin du *Cours* 17 de Jacques-Alain Miller
du 12 mai 1999

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Dix-huitième séance du *Cours*

(mercredi 19 mai 1999)

XVIII

J'ai introduit la dernière fois des éléments de biologie lacanienne et c'était la troisième scansion de cette année, après l'expérience du réel que j'ai centrée, si vous vous en souvenez, sur l'opposition entre symptôme et caractère et après les paradigmes de la jouissance que j'ai énumérés jusqu'au nombre de six. Et je veux croire que c'est logiquement que j'ai été conduit au concept de la vie.

En effet, je ne m'intéresse à la vie que dans sa connexion à la jouissance et pour autant qu'il se pourrait qu'elle soit ce qui mérite d'être qualifié de réel et il m'a paru que les propositions de Lacan ne faisaient pas objection à formuler que la vie est la condition de la jouissance. En tout cas, c'est ce que, la dernière fois, j'ai énoncé et à quoi aujourd'hui il faut que j'apporte cette précision.

Si la vie est condition de la jouissance, c'est une condition nécessaire, ce n'est pas une condition suffisante. En effet, j'ai pris soin la dernière fois, je me suis même étendu là-dessus, de distinguer la vie comme telle – je ne pourrais pas dire comme puissance - et le corps. La vie déborde le corps.

C'est ce qui oblige à préciser qu'il n'y a jouissance qu'à la condition que la vie se présente sous la forme d'un corps, d'un corps vivant. C'est bien cette expression qu'il s'agit d'évaluer, le corps vivant. Qu'est-ce à dire ?

Ça dit qu'il ne s'agit pas seulement du corps imaginaire, pas seulement du corps sous la forme de sa forme. Il ne s'agit pas du corps image, de celui que nous connaissons, auquel nous nous référons, parce qu'il est opératoire dans le stade du miroir, ce corps spéculaire, qui double l'organisme. Il ne s'agit pas non plus, quand on parle du corps vivant, du corps symbolique, celui qui, à plusieurs reprises, fait venir sous la plume de Lacan la métaphore du blason.

Dans les armoiries - les armoiries sont un code - et, certes, des parties du corps peuvent y être représentées, d'ailleurs avec d'autres éléments naturels, mais ces parties du corps ont valeur de signifiant. Ce sont des signifiants imaginaires, des signifiants dont la matière est empruntée à l'image. Et quand nous disons, avec l'accent que nous y mettons, le corps vivant, nous écartons ce corps symbolisé comme aussi bien le corps image. Ni imaginaire, ni symbolique, mais vivant, voilà le corps qui est affecté de la jouissance.

Rien ne fait obstacle à ce qu'on situe la jouissance comme un affect du corps. La question est de donner son sens à cet adjectif qu'on ne peut pas éluder : vivant. Évidemment qui a pour nous beaucoup moins de précision que l'adjectif imaginaire ou l'adjectif symbolique qui, pour nous, résonnent de tous les échos de l'enseignement de Lacan et, après tout, qui peuvent se fonder sur l'épistémologie et même précisément sur les travaux d'histoire des sciences sur lesquels Lacan s'est appuyé pour faire cette distinction de l'imaginaire et du symbolique alors que *vivant* passe là, dans notre discours, sans être doté le moins du monde d'une précision comparable.

La question est de donner son sens à cet adjectif de *vivant* et aussi bien de saisir par quel biais, de quelle incidence l'affect de jouissance advient au corps.

Il y a donc, si on admet cette argumentation, cette perspective, il y a donc la condition de corps et on peut tout de suite ajouter qu'il y en a une

seconde, une seconde condition qui s'ajoute à la condition de corps pour qu'on obtienne quelque chose comme la condition suffisante.

Cette seconde condition c'est la condition de signifiant. Si on se règle, comme je fais, sur cette formule de Lacan que « le signifiant est cause de la jouissance ».

Voilà la perspective, la condition de la jouissance, la condition de corps, la condition de signifiant, voilà la perspective où je compte m'avancer dans cette biologie lacanienne.

Une perspective, mieux vaut esquisser ce qu'on entrevoit au bout de cette perspective. Ce qu'il y a au bout, c'est une clinique, une clinique qui prendrait pour pivot une définition qui me semble avoir été négligée du symptôme et qui est pourtant fondamentale, incontournable, je veux dire la définition du symptôme. Si je dis qu'elle a été négligée, c'est parce que, concernant le symptôme, on a beaucoup donné, on a pris le symptôme pour thème d'une réflexion, beaucoup ont contribué ces deux dernières années. Cette définition, c'est celle du symptôme qui figure au moins une fois chez Lacan, pour l'instant, je l'ai trouvée une fois, je n'exclus pas qu'elle se soit multipliée, mais enfin dans une certaine discrétion et c'est une définition, pourtant, il m'apparaît maintenant, tout à fait nécessaire.

Bon je vais dire laquelle, quand même (*rires*), la définition du symptôme comme événement du corps. Si elle a été négligée, outre qu'elle n'est pas répandue par Lacan, c'est sans doute qu'elle semble partielle. Le symptôme comme événement du corps, ça semble négliger l'évidence, par exemple, du symptôme obsessionnel, qui se présente comme symptôme de la pensée, par excellence, bien que les symptômes obsessionnels de la pensée aient toujours leur cortège de symptômes corporels qui ont été, d'ailleurs, repérés comme tel.

Et puis cette définition du symptôme comme événement du corps semble faire l'impasse sur tous les symptômes qui, dans les différentes structures cliniques, affectent par excellence la pensée, l'énonciation, le langage, et je suppose que c'est l'apparente partialité de cette définition qui la fait négliger. C'est pourtant une définition logique du symptôme, à quoi on ne peut pas échapper dès lors qu'on saisit le symptôme comme jouissance, dès lors que même on le saisit, dans les termes que propose Freud dans *Inhibition symptôme angoisse*, comme une satisfaction de la pulsion. Si le symptôme est une satisfaction de la pulsion, s'il est jouissance conditionnée par la vie sous la forme du corps, eh bien cela implique que le corps - à condition de le définir comme il convient - que le corps vivant est prévalent dans tout symptôme.

Voilà la clinique, la symptomatologie qui est à l'horizon de ce que j'appelle biologie lacanienne. Ce qui est à l'horizon, c'est la reprise de la symptomatologie à partir des événements du corps. Ce qui nous demandera, évidemment, quelques redéfinitions, quelques précisions qui apparemment font obstacle à ce que cette définition soit utilisée, soit considérée comme opératoire.

Alors la dernière fois, j'ai longuement parlé de la vie, y compris des mythes matérialistes de la vie et, pour faire bonne mesure, je dirais quelque chose de la mort.

Concernant la mort, c'est le moment où jamais de se régler sur le dit de Lacan auquel j'ai fais un sort la dernière fois, que la biologie freudienne n'aurait rien à faire avec la biologie. J'ai modulé ce dit en insistant sur ce que la biologie freudienne devait à la biologie, sur la pertinence de ce qui avait été le choix de Freud en allant pêcher la différence du soma et du germen chez Weismann, dont j'ai indiqué que ça faisait partie et que c'était même le point de départ de la voie principale de la biologie, celle qui a déjà donné des résultats sensationnels et je dois dire j'ai renoncé même à vous apporter ici tout ce que, au court de la semaine, on peut pêcher dans les journaux ou magazines et

revues sur les inventions qui se proposent en cascade.

D'ailleurs je ne lis plus que ça, l'actualité est faite, d'un côté d'un certain nombre de destructions qui s'effectuent de façon méthodique et patiente et puis elle est faite du devenir de ces curieux organismes que sont les entreprises qui fusionnent, gonflent, s'étendent, et puis elle est éminemment faite du nouveau dans la biologie. J'ai à peine eu le temps de prendre connaissance, comme vous, certainement, de l'innovation apportée par le spermatozoïde transgénétique qui a été porté à la connaissance des populations par un ultime article de la revue *Science* et dont un certain nombres de nos journaux familiers ont aussitôt fait leurs gros titres, spermatozoïde transgénétique qui périmerait l'opération du clonage. Visiblement, chaque jour apporte sa moisson, de ce point de vue.

Mais enfin, s'agissant de la mort, réglons-nous sur le dit de Lacan qui distingue la biologie freudienne et la biologie proprement dite. C'est ce biais qui a conduit Lacan à dédoubler la mort, à distinguer deux morts.

Il introduit cette distinction à partir de la spéculation de Sade, comme je l'ai rappelé la dernière fois, le *Système du pape Pie VI* qui figure dans l'histoire de *Juliette*. La première mort, dans cette spéculation, c'est celle qui frappe la vie du corps individuel et le transforme en cadavre.

La seconde, c'est celle qui frapperait les molécules du corps réduit à ce cadavre. C'est sous cet aspect que Lacan nous l'amène et, de ce fait, ça reste marqué de ce saut là, du saut sadien. Je le dis parce qu'il me semble qu'il faut, bien sûr, relire ce dédoublement de la mort.

Évidemment le dédoublement lacanien n'est pas le dédoublement sadien. Il s'étaye sur le dédoublement sadien mais enfin il ne s'y réduit pas. L'existence de ces deux morts suppose l'existence de deux vies, c'est celle dont s'enchante Diderot, comme je l'ai dit dans *le Rêve de d'Alembert*. Deux vies ou deux formes de vie, dont la première se réalise sous la forme du corps et la seconde s'accomplirait sous une forme qui est infra corporelle. Une vie qui serait en effet moléculaire ou fibryonnaire et c'est sur ce matérialisme vital que la spéculation de Sade s'appuie et aussi bien qu'elle retourne, qu'elle anime, de ce qu'il appelle le crime, ce crime qui serait le désir de frapper non seulement la première vie mais de frapper aussi la vie moléculaire.

Mais enfin, si on se met un peu à distance de la passion, criminelle en l'occurrence, qui anime cette spéculation, si on se règle sur le schéma que comporte ce dédoublement, ça se traduit ainsi, ça se décide ainsi ce schéma, une mort au-delà de la mort, une vie au-delà de la vie.

Simplement, chez Diderot comme chez Sade, la double vie comme la double mort sont du registre biologique. C'est une biologie rêvée, ça se présente comme une biologie, la dichotomie ainsi introduite répercute la différence qu'il y a, en définitive, entre la vie et le corps, c'est-à-dire le dédoublement, ce dédoublement sur lequel Lacan fait fond dans son *Éthique de la psychanalyse*, repose sur le fait que je mentionnais tout à l'heure, que la vie déborde le corps, que la vie comme telle déborde la vie du corps individuel et que le corps n'est qu'une forme transitoire, une forme périssable, de la vie.

Alors, le vœu sadien, le *Wunsch* de Sade, que Lacan appelle finalement la pulsion de mort, vise la vie comme telle au-delà du corps.

Et quand on parle de Sade, qu'est-ce qui porte le nom de Sade ? C'est le sujet qui assumerait, qui prendrait à son compte la pulsion de mort et qui la subjectiverait comme un crime et qui l'étendrait jusqu'aux éléments du corps décomposé dont il désirerait la disparition, l'anéantissement.

Alors, est-ce qu'on trouve quoi que ce soit d'équivalent chez Freud ? Si Lacan est allé pêcher ce dédoublement

biologique chez Sade, c'est précisément qu'il n'y a pas trace, chez Freud, d'un tel dédoublement, selon toute apparence.

Freud ne distingue pas entre la vie et le corps. Allons voir le chapitre V de *l'Au-delà du principe de plaisir* où Freud développe ce qu'ultérieurement, en 1925, il appellera lui-même une ligne extrême de sa pensée, susceptible d'être amendée, d'être corrigée. Alors, qu'elle est cette ligne extrême ?

Pour dire vite, premièrement, elle consiste à imputer la répétition, la compulsion de répétition, cliniquement saisie comme phénomène isolé dans l'observation de l'enfant comme dans l'expérience analytique, consiste à imputer cette répétition au corps vivant, à l'organisme vivant comme tel, voire à la substance vivante.

Deuxièmement, elle consiste à concevoir cette répétition comme tendance à rétablir un état antérieur. Et troisièmement - si on admet ce découpage - elle consiste à identifier cet état antérieur à la mort, conçu simplement comme non-vie, c'est-à-dire la mort biologique, pour autant que, comme s'exprime Freud, le non-vivant était là avant le vivant.

Autrement dit la démonstration, au temps de Freud, dans ce chapitre V et qu'il prolonge dans son chapitre VI, isole un mouvement vers la mort qui affecterait le vivant en tant que tel.

En effet, ça affecte le vivant en tant que tel. En cela, évidemment, il y a une différence. Freud a un concept de la vie qui est plus large que celui du corps, certainement, mais si je disais qu'il ne distingue pas les deux, c'est que le corps individuel obéit pour lui à la même logique que la vie en tant que telle, ce qui conduit Freud à chercher les manifestations de ces pulsions dès l'origine de la vie.

Ce qui se présente chez Freud comme l'état initial, l'état naturel, c'est l'état inanimé pour autant que c'est un état sans aucune tension et la vie apparaît comme une perturbation extérieure qui est survenue à l'inanimé. C'est ce que Freud dit en toutes lettres, dans cette spéculation extrême – « Les propriétés de la vie furent suscitées dans la matière inanimée par l'action d'une force ». Et il dit lui-même que cette force, à vrai dire, est pour nous impensable. Là, lui est encore en rapport, en discussion, avec le vitalisme qui hante la biologie de son temps.

Alors Lacan, on peut dire qu'il a nié d'emblée et nécessairement, étant donné son point de départ, la pertinence biologique de la mort conçue comme retour de l'animé à l'inanimé. Il l'a fait d'emblée et il l'a développé au long de son second *Séminaire.* Qu'est-ce qui force, dit-il, Freud à penser à ça ? Qu'est-ce qui force Freud à penser à la mort comme destin du vivant saisi par une répétition qui est une tendance vers la mort ? Qu'est-ce qui force Freud à introduire cette conception ? Sa réponse, c'est précisément que ça n'est rien de biologique, que sous l'apparence biologique de la spéculation, c'est d'autre chose qu'il s'agit. Ce qui force Freud à penser à ça, dit Lacan, ce n'est pas la mort des êtres vivants, c'est le vécu humain.

Et le vécu humain, expression dont Lacan se délestera, précise plus ou moins comme étant l'échange inter humain, l'intersubjectivité, le fait du langage, disons que Lacan donne une toute autre valeur que Freud - au moins explicitement - à la connexion de la répétition à la mort.

C'est-à-dire que, d'un côté, évidemment, Lacan admet la répétition comme phénomène clinique, mais que, d'un autre côté, il donne un tout autre sens à la connexion de la répétition à la mort.

C'est-à-dire que là où Freud, dans sa spéculation extrême, tient à y voir un phénomène vital originaire, Lacan, précisément, ne fait pas de la répétition un phénomène vital. C'est que la répétition lacanienne ne relève pas du comportement de l'organisme vivant et même explicitement, il en fait un phénomène anti-vital, si je puis dire.

Et, précisément, dans la mesure où c'est ce qu'il développe, à côté de Freud, en regard de la spéculation

freudienne, que la répétition, dans l'espèce humaine s'oppose à l'adaptation. Et c'est là deux grands registres qui sont suivis cahin-caha, de temps en temps, mais de façon insistante dans cette lecture de Lacan, le registre de la répétition et le registre de l'adaptation. L'adaptation vitale, que n'a pas cessé de célébrer toute la psychologie animale qui s'est développée au cours du 19e siècle et qui a connu ses plus beaux fleurons dans la première partie de ce siècle, toute la psychologie animale célèbre l'adaptation de l'organisme animal au milieu et c'est une référence qui restera, pour Lacan, permanente, celle des recherches tellement divertissantes, de Von Uexkull, montrant comment, par exemple, la mouche a son monde à elle, qu'elle prélève sur l'ensemble de l'environnement, des lieux significatifs par rapport à quoi elle apparaît merveilleusement adaptée, appareillée, pour son monde. Là, l'adaptation culmine dans l'harmonie. À cet égard, il n'y a rien de plus harmonieux que la vie de la mouche, décrite par Von Uexkull.

Je vois que ça vous amuse, ça me laisse penser que vous n'avez pas la pratique du texte de Von Uexkull qui est… Enfin, s'il y a un livre qu'il faut mettre à côté des *Écrits* de Lacan, c'est l'ouvrage de Von Uexkull sur *Monde humain et monde animal* et vous constaterez d'ailleurs que le caractère absolument constant, du début à la fin de son enseignement, de la place que Lacan fait une notion Von uexkullienne de l'*Innenwelt* et l'*Umwelt* et, précisément, à leur emboîtement harmonique.

Cela me fait penser qu'il faudra peut-être que la prochaine fois, je sélectionne quelques passages de la mouche pour vous les transmettre, parce que c'est une référence, on ne peut que désirer être mouche en effet, quand on lit Von Uexkull, et c'est une référence absolument charnière et on a pu constater, grâce à la publication d'un certain nombre de cours anciens de Heidegger, que lui-même avait été un lecteur tout à fait attentif de Von Uexkull et même d'un certain nombre d'autres psychologues du comportement animal.

Donc, adaptation, emboîtement ou, comme s'exprime Lacan, je crois dans *l'Étourdit*, rapport trait pour trait entre *l'Umwelt* et *l'Innenwelt*, entre le monde extérieur et le monde intérieur de l'animal, rapport trait pour trait. Là, emboîtement, disons envers et endroit parfait entre l'organisme et son milieu.

Et c'est par rapport à ce concept fort, ce concept expérimental, ce concept qui se prétend au moins issu de l'observation que prend sa dimension, par contraste, la répétition. C'est par rapport à cette adaptation merveilleuse, à cette adaptation qui est harmonie, que la répétition freudienne, relue par Lacan, prend son relief dans la mesure où, après tout, il n'est pas très sorcier de montrer que la répétition est foncièrement inadaptation, qu'elle est, pour l'espèce humaine un facteur d'inadaptation, que la répétition, précisément, telle qu'elle émerge dans la clinique, apparaît comme conditionnant un comportement foncièrement inadapté par rapport aux exigences de la vie, du bien-être du corps.

Ce que Freud appelle besoin de répétition, loin d'être un besoin, entre guillemets, comme les autres, apparaît au contraire comme une exigence dysharmonique quant à l'être vivant comme tel.

À cet égard, donc Lacan admet le fait de la répétition, il démontre que par rapport à l'adaptation, la répétition est d'un registre qui n'est pas du tout biologique et qu'il n'est vraiment pensable, ce registre, que dans l'ordre du langage.

Et c'est déjà, dans *l'Au-delà du principe du plaisir,* dessinée la place du surmoi comme principe de la répétition anti-vitale. Et c'est pour ça que, finalement, Freud a été conduit à introduire son concept de surmoi. Il l'a introduit exactement à la place du moi. Parce que jusqu'alors, Freud rapportait au moi tout ce qui servait à l'auto-conservation du vivant. Il y a bien sûr

des fonctions, les fonctions du moi, ce qu'il attribuait au moi comme fonction quant au refoulement, etc. mais foncièrement qu'est-ce qui fondait pour lui le concept du moi ? C'était l'auto-conservation du vivant et c'est pourquoi il parlait et il est embarrassé par ça dans son *Au-delà du principe du plaisir,* il parlait de pulsions du moi mais comme pulsion d'auto-conservation, pulsion du vivant servant à sa subsistance.

Si vous lisez le chapitre V, vous voyez l'embarras même de Freud avec ce terme de pulsions du moi puisque dans *Au-delà du principe du plaisir* déjà, on voit, à travers l'argumentation de Freud, difficultueuse, on voit les pulsions d'auto-conservation, les pulsions du moi devenir la pulsion de mort.

On voit que, par une sorte de déformation, il commence à mettre des guillemets à pulsions du moi, parce qu'il continue de parler de pulsions du moi, mais il précise, dès 1925, c'était la même date qu'*Inhibition, symptôme, angoisse*, il précise que c'est une dénomination provisoire, pulsions du moi et qui est simplement enracinée dans la première terminologie freudienne.

Même si la formule n'apparaît pas comme ça chez Freud, même si le terme de surmoi est ultérieur, on peut dire que la pulsion de mort telle qu'elle émerge dans son texte, c'est la pulsion du surmoi.

Et la force qui là ramène le vivant à la mort, qui fait qu'on voit le concept de l'auto-conservation en quelque sorte se dissoudre sous nos yeux dans ce chapitre V, on voit l'auto-conservation se dissoudre, cette auto-conservation qui serait l'apanage du moi, qui est une réédition de l'âme aristotélicienne, on voit que ça se dissout et que ce qui émerge à la place, à la même place, c'est une pulsion tout à fait contraire à l'auto-conservation, c'est une pulsion qui ramène le vivant à la mort et, comme dit Freud, par ses voies propres, par un certain nombre de détours que Lacan lit comme des détours signifiants, les détours du système signifiant qui trouvera le nom freudien du surmoi.

Alors, il y a évidemment chez Freud, et maintenu, valorisé comme tel, un binarisme des pulsions. Il y a pulsion de mort mais que je traduis ici comme pulsion du surmoi, parce que ça me paraît sa définition la plus simple, éclatante, si on lit Freud, et il y a les pulsions sexuelles qui seraient les pulsions de vie s'opposant aux pulsions qui conduisent à la mort.

Donc pas du tout des pulsions d'auto-conservation, mais plutôt les pulsions de reproduction. Et c'est ce binarisme que Freud tente de fonder en biologie, c'est ce binarisme des pulsions qu'il tente de fonder sur la biologie de Weismann, sur la différence entre soma et germen, en fonction du schéma que j'ai mis au tableau la dernière fois.

Maintenant, c'est là qu'on peut se poser la question de la place de la libido, entre pulsion de mort et pulsion sexuelle et que cette place paraît singulièrement complexe, parce que d'un côté, cette libido apparaît présente dans les pulsions soit disant d'auto-conservation référées au moi comme réservoir de la libido, donc elles sont d'un côté, mais la libido apparaît également bien présente dans les pulsions sexuelles qui préservent la vie.

Et c'est pourquoi, à ce propos, Freud note que l'opposition entre pulsions du moi et pulsions sexuelles s'est avérée inadéquate, et il pense parer à cette difficulté qui est finalement de localiser la libido dans ce binarisme en substituant à cette opposition celle de pulsion de vie et pulsion de mort.

C'est là qu'il faut s'apercevoir de la transformation saisissante que Lacan a opérée sur cette théorie des pulsions, soi-disant fondée en biologie. C'est qu'avec Lacan par exemple, nous disons la pulsion, sans y penser davantage, mais nous disons la pulsion précisément parce que Lacan nous a appris, il ne nous a pas appris, il nous a appris à parler, il nous a appris du Lacan, pas forcément à penser avec lui

et comme il nous a appris à parler, nous disons la pulsion, mais quand nous disons la pulsion, c'est bien que, contrairement aux avertissements répétés de Freud, nous ne tenons pas compte du binarisme des pulsions et que, précisément, la perspective de Lacan surclasse le binarisme des pulsions.

Et au fond c'est difficultueusement que Lacan a extrait la pulsion comme telle de ce que Freud a amené sous la forme de ce binarisme, en plus en entourant ce binarisme de toutes les précautions comme quoi il ne faudrait sous aucun prétexte y toucher parce que y toucher serait tomber dans le jungisme, dans la pansexualisme, etc.

Je dis ça parce que j'ai souvent, après tout, parlé des pulsions chez Lacan sans souligner le fait évident et majeur que précisément Lacan annule le binarisme freudien, le binarisme freudien des pulsions.

Et il le dit à sa façon, discrètement, il le dit dans le séminaire des *Quatre concepts fondamentaux* quand il dit : - « la distinction entre pulsion de vie et pulsion de mort est vraie. » C'est ce qu'il paye à la tradition freudienne Est vrai, pour autant qu'elle manifeste deux aspects la pulsion. Mais, les pulsions sexuelles - celles que Freud distingue soigneusement des pulsions de mort - les pulsions sexuelles font surgir la mort comme signifiant.

Encore plus clair, dans l'écrit contemporain de ce *Séminaire*, dans « Position de l'inconscient », Lacan écrit : toute pulsion est virtuellement pulsion de mort. Et qu'est-ce à dire sinon annuler le binarisme freudien ? Et ça n'est pas autre chose que ce qu'il nous représente sous la forme de son mythe de la lamelle, qui est une représentation de la libido, représentation mythique la libido. Il s'inspire de la référence que Freud prend au *Banquet* de Platon pour construire son mythe à partir d'Aristophane, de l'Aristophane du *Banquet*. Et donc il nous représente la libido comme un organe, donc comme un objet, etc.

Mais l'essentiel, c'est que c'est un organe, dans le mythe de Lacan, qui a un sens mortifère, c'est admettre, il nous représente la libido, et donc il nous la définit la forme du mythe comme un être mortifère, un être qui porte la mort.

Et donc l'opération complexe de Lacan, elle porte à la fois sur la mort et sur la libido, elle consiste à montrer que la mort n'est pas du tout l'apanage de la pulsion de mort mais qu'elle est présente dans les pulsions sexuelles, dans les pulsions de vie, la mort aussi bien est présente et que, symétriquement, la libido est présente dans la pulsion de mort.

Cette double démonstration, qui est éparpillée dans l'enseignement de Lacan, mais cette double démonstration finalement a comme résultat d'annuler le binarisme des pulsions et de nous permettre à nous aujourd'hui de dire la pulsion. Que la libido soit présente dans la pulsion de mort, on peut dire qu'on en a tout à fait l'indice chez Freud, puisque Freud définit la répétition, dans ce chapitre V, comme la répétition d'une expérience de satisfaction primaire mais comme la répétition d'une expérience de satisfaction primaire en quelque sorte échouée, la répétition insuffisante.

Il pose d'emblée comme fondement de la répétition le ratage, la satisfaction obtenue par la répétition n'est pas équivalente à la satisfaction voulue, à la satisfaction exigée. Il y a toujours un déficit et c'est même là que Freud voit l'origine du facteur qui pousse en avant l'être humain, qui l'empêche de se satisfaire d'aucune situation établie, et qui l'oblige à avancer dans son chemin vers la mort, sans que le but d'une satisfaction complète puisse être atteint.

Donc l'essentiel de la dichotomie freudienne, aux yeux de Freud, est résorbé par Lacan, en montrant que finalement la mort et la libido ont partie liée. C'est le vrai sens de son mythe de la lamelle, c'est dire la libido est un être mortifère. Et cette formule qu'on trouve dans le texte, à peu de chose près,

justement, elle déforme, elle franchit la frontière que Freud avait établit, de ce binarisme qu'il a trimbalé avec lui, depuis la différence entre pulsions du moi et pulsions sexuelles et pulsion de vie et pulsion de mort.

Évidemment, ce monisme de la pulsion est un moment essentiel de l'enseignement de Lacan. Peut-être que j'arriverai jusque-là aujourd'hui, mais il est clair que, de son point de départ éminemment binariste, le binarisme du langage et de la libido, du symbolique et de l'imaginaire, le mouvement même de l'enseignement de Lacan est allé vers l'élaboration de catégories monistes et qui fait toute la difficulté, qu'on a laissé longtemps de côté et quand on s'y avance, qui fait toute la difficulté d'arriver à loger ces catégories dans les fondements, au moins dans les commencements de cet enseignement. C'est que, on voit en quelque sorte des pans entiers de l'enseignement de Lacan qui s'effondrent à partir du moment où surgissent ces catégories monistes dont on peut dire que la première est en quelque sorte celle d'une pulsion ici réunifiée.

Alors, j'ai un tout petit peu développé la libido présente dans la pulsion de mort, simplement en m'appuyant sur la définition freudienne. Disons un mot tout de même de la mort présente comme signifiant. À quoi Lacan se réfère ? Qu'est-ce que c'est que la mort comme signifiant ? Ça traduit le fait, après tout bien connu, que l'être vivant dans l'espèce humaine anticipe la mort. Alors ce seul fait introduit un double statut de la mort. Et ce n'est pas le double statut de la vie corporelle et de la vie moléculaire, et de la mort du corps, et de la mort espérée des molécules. Ce double statut de la mort c'est celui de la mort naturelle et de la mort anticipée.

Évidemment Freud ne l'avait pas méconnu. Mais pour ça, il faut se référer plutôt à son texte *Considérations actuelles sur la guerre et la mort* de 1915, dont le second chapitre est précisément dédié à notre relation à la mort. C'est là que Freud insiste sur ce que la mort propre n'est pas représentable, et c'est ce que Lacan fera rouler dans son enseignement à partir de La Rochefoucault, puisque La Rochefoucault a dit la même chose, mais c'est là présent chez Freud, et que tout en étant pas représentable, elle est pourtant anticipable. Et ça, la mort comme anticipable, c'est tout à fait autre chose que la mort naturelle.

C'est la mort, comme le montre Freud dans ce chapitre, en tant qu'elle exerce - comme il s'exprime gentiment - une forte influence sur la vie ; selon qu'on accepte de risquer la mort ou qu'on en exclut le risque. Comme dit Freud, dans les postures un rien héroïques, si on exclut le risque de mort, la vie devient insipide.

La tendance à exclure la mort, dit-il, des comptes de la vie, a pour conséquence renoncement et exclusion. Et c'est précisément cette pensée de la mort qui, selon Freud, amène à concevoir la division du corps et de l'âme, qui donne l'idée d'une survie après la mort, qui ouvre l'espace d'au-delà de la vie. C'est le principe du dédoublement de la mort tel que Lacan l'a avancé. Évidemment, il a mis en avant le dédoublement sadien, entre deux formes de mort naturelle, selon qu'elle porte sur le corps ou sur les molécules, mais la véritable double mort dont il s'agit, c'est la mort naturelle et la mort qui tient au signifiant.

Alors qu'est-ce que Lacan a appelé l'éthique de la psychanalyse ? Il a appelé éthique de la psychanalyse, premièrement une doctrine du surmoi, c'est-à-dire d'une exigence qui va contre l'adaptation, l'exigence du retour d'une satisfaction primaire, et donc l'exigence d'une jouissance. Et quand il a formulé, bien longtemps après, le surmoi dit *jouis !* c'est vraiment ce qui se détache, ce qui s'inscrit déjà de son éthique de la psychanalyse. C'est simplement réunir le *tu dois* kantien et cette exigence du retour de la jouissance.

Donc ce qu'il a appelé éthique de la psychanalyse c'est, d'un côté une doctrine du surmoi, qui n'a rien à faire avec une morale qui, finalement, n'est jamais que l'emplâtre de l'adaptation. Quand Lacan se réfère à *l'Éthique à Nicomaque*, quand il se réfère à Aristote, c'est pour montrer que finalement la morale, la morale comme sagesse, c'est ce qui viendrait à nous donner le guide qui nous fait défaut dans le registre de notre rapport à l'*Umwelt*. C'est un tempérament de l'exigence de jouissance, c'est une modération qui essaye de nous ramener à l'harmonie alors que la doctrine du surmoi, elle se centre sur le facteur dysharmonique.

Et deuxièmement, l'éthique de la psychanalyse, c'est une explication de la fonction de la mort dans la vie, c'est-à-dire d'une mort qui n'est pas du tout rapportée à la biologie, mais rapportée à la logique du signifiant.

Donc ici, c'est la double mort dont il s'agit, c'est la mort naturelle d'un côté et la mort signifiante de l'autre et c'est ce qui fait que Lacan peut poser la question dans son Séminaire de l'*Éthique*, question saugrenue, apparemment - La vie a-t-elle quelque chose à voir avec la mort ? Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que la mort n'est pas le complémentaire de la vie. Parce qu'il s'agit ici de la mort en tant que nous avons rapport à la mort dans la vie et ce ne peut être qu'une mort signifiante, et ça traduit l'empiètement de la mort sur la vie.

La question sur quoi débouche l'*Éthique de la psychanalyse,* c'est de savoir comment le vivant, quand il relève de l'espèce humaine, comment un corps vivant peut-il accéder à son propre rapport à la mort ?

Ce que Lacan appelle le rapport à la mort, le propre rapport à la mort ou que Freud appelle notre relation à la mort, c'est ce que Lacan fait équivaloir à la pulsion de mort, c'est le fait qu'il y a rapport à la mort. Il n'y a pas simplement mort subie, il n'y a pas simplement identification subie à la mort qui s'effectue. C'est, en effet, une déduction de l'être pour la mort, de l'être vivant pour la mort. Et ça suppose, en effet, que, au moins dans l'*Éthique de la psychanalyse,* la pulsion de mort est équivalente au rapport subjectif à la mort.

Alors, ça implique, en effet, un petit bougé de notre notion de la mort, et c'est ce qui court dans toute l'*Éthique de la psychanalyse,* ça implique que la mort, cette mort anticipée, cette mort qui empiète sur la vie, est équivalente à une disparition signifiante, c'est une mort qui est équivalente au sujet barré, au sujet en tant que *un signifiant en moins.*



C'est ça que Lacan appelle la seconde mort. C'est la mort, comme il s'exprime, qui n'est pas la mort de tous au sens où ça n'est pas la mort qui consiste, dit-il, à claquer du bec. C'est ce qu'il appelle la vraie mort, la mort qui a partie liée avec la vérité aussi bien, celle où le sujet est soustrait à la chaîne signifiante et, en quelque sorte, rejoint ou même épouse son propre anéantissement.

Ce que Lacan appelle la seconde mort, c'est le manque-à-être signifiant du sujet, ce qui d'ailleurs implique, symétrique de la seconde mort, la seconde vie, entre guillemets la vie signifiante qui double la vie naturelle. Le vivant dans l'espèce humaine existe comme signifiant au-delà de la vie naturelle, il est en quelque sorte doublé par la vie signifiante.

Alors, j'y mets des guillemets parce que cette vie signifiante, elle est avant tout présente dans le fil d'une chaîne signifiante où le sujet est précisément saisi. Alors il y a, dans ce que Lacan appelle l'éthique, deux faces du sujet. Il y a sa face de disparition et c'est cette face là qui s'identifie à la seconde mort, à la mort proprement signifiante, et puis il y a – c'est un terme qui ne figure pas déjà dans l'*Éthique* mais que j'amène pour rassembler les éléments qui composent cette autre face - il y a le signifiant unaire, comme signifiant du sujet de la seconde mort. C'est le

signifiant unaire et d'ailleurs le terme qui revient, là, n'est pas unaire, c'est l'unique.

$$\not{S} \lozenge S_1$$

unique

L'unique, c'est ce que le signifiant convertit de l'être, en dépit de toutes les transformations du vivant, pour en faire un Un absolu.

On peut dire que, d'un côté c'est par le signifiant que se produit cet empiètement de la mort sur la vie et d'un autre côté, le signifiant accomplit une éternisation du sujet dans son unicité. L'*Éthique* commente le vers de Mallarmé - Tel qu'en lui-même l'éternité le change ; et c'est pourquoi, d'un côté Lacan commente l'effacement signifiant du sujet, et, corrélativement, ce que le sujet conserve d'ineffaçable, à partir du moment où le signifiant l'a épinglé comme ce qu'il appelle une chose fixe.

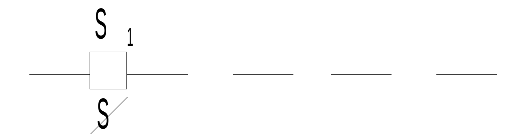
Alors c'est ici que s'introduit Antigone. Antigone, c'est celle qui dit : rien d'autre que le vivant humain a droit à la sépulture. C'est-à-dire qu'il persiste en tant que signifiant au-delà de la mort biologique. Et donc ça met en cause à la fois cet S barré et la préservation du signifiant de celui qui a été un homme vivant.

Elle maintient le droit de l'existence signifiante de l'Un au-delà de tous les attributs qui ont pu lui être décernés. La question n'est pas de savoir s'il a été bon, il a été méchant, s'il est coupable ou non. Il a été sujet du signifiant et à ce titre, on peut dire qu'Antigone est le sujet qui vise le S_1, le pur S_1 du sujet, c'est-à-dire le vise comme simplement dans son *il a été*. Et, à cet égard, ce S_1, c'est la pierre du vivant. C'est ce qui réalise la pétrification signifiante et qui est d'ailleurs incarné par, ce qui est quand même un rite presque universel, la pierre tombale. La tombe a toujours à faire avec la pierre, que se soit même sous la forme de la caverne, enfin presque toujours.

En tout cas il y a une affinité entre la sépulture et la pierre, et c'est là que Lacan situe l'inanimé de Freud. Le soi-disant retour à l'inanimé, l'inanimé de Freud, Lacan le situe à cette place du S_1, c'est l'inanimé de la pétrification signifiante et, si l'on veut, c'est l'absolu du soi- même. Évidemment, c'est un signifiant détaché, le Un ici n'ouvre pas à une série, le Un est le Un de l'unique et c'est pour ça qu'il y a cette boursouflure dans ce séminaire de *l'Éthique*. Pourquoi il y a tout ce commentaire d'Antigone ? Parce que, précisément, Antigone se voue à cette unicité du vivant humain et à ce qui de lui persiste au-delà de ce qui a été sa vie biologique.

Alors c'est un signifiant séparé, absolu et séparé de l'Autre avec un grand A. C'est ce qu'illustre Antigone, on dit rebelle à l'ordre de la Cité. C'est-à-dire qu'au point où elle se situe, comme visant l'unique, elle est vouée à l'Un tout seul. Et ici, sa séparation de l'ordre de la Cité veut dire qu'elle est précisément en un point où l'Autre n'existe pas et c'est pourquoi ici, Lacan a pu glisser comme une représentation de la fin de l'analyse. C'est–à-dire comme une esquisse de la passe, comme le moment où le sujet s'accomplit en tant que celui, la formule est dans Lacan, qui n'attend l'aide de personne et donc, qui, dans l'ordre pathologique, dans l'ordre des passions, peut se traduire par la détresse ou par le désarroi absolu, par le fait de n'être plus arrimé à personne.

Alors, disons que structuralement, ce que vise *l'Éthique de la psychanalyse*, si on représente la chaîne signifiante de cette façon élémentaire, comme une succession d'éléments signifiants, ce que vise précisément l'éthique de la psychanalyse, c'est l'intervalle entre les signifiants. Et c'est ce qui est représenté par ce sujet barré. Et même entre les signifiants, cet entre les signifiants est susceptible de recevoir son signifiant spécial, qu'ici je me suis contenté d'appeler S_1.



C'est-à-dire, ce que vise *l'Éthique de la psychanalyse* à cet égard, c'est, en effet, le rien. Alors dans son double aspect le rien que fait surgir le signifiant et le Rien qui fait surgir le signifiant. Et toute l'ambiguïté du *Séminaire* repose sur cette différence : le rien que fait surgir le signifiant, parce qu'il n'y aurait pas ce rien si le signifiant n'avait pas émergé, mais en même temps ce rien qui fait surgir le signifiant, et c'est ce que Lacan a traité comme créationisme.

On peut dire qu'il y a trois versions du rien qui s'articulent dans *l'Éthique*. Il y a le rien en tant que la mort, la mort signifiante, la seconde mort, le rien comme signifiant de l'Unique, et le rien, si je puis dire, comme vide de la vie.

Alors ça se centre, ça se resserre et en même temps ça échappe, sur une antinomie du signifiant et de la vie, une antinomie du signifiant et de l'être vivant.

On peut dire que Lacan propose déjà là une représentation de l'incidence du signifiant sur la vie et une représentation qui, finalement, va être, il me semble, sous-jacente à nombre de ses élaborations, y compris les plus avancées, les dernières. Cette représentation de l'incidence du signifiant sur la vie, je crois que c'est la valeur qu'il faut donner à ce qu'il évoque à partir de Heidegger. Du vase et je vais le représenter par une sorte de symbole humain, comme un « U ».

U

Ce serait le symbole et même l'objet représentatif du signifiant. Parce que d'un côté, c'est le signifiant premier, qui peut prétendre à être élevé au rang de signifiant premier façonné des mains de l'homme et que, comme tel, il crée le vide. Donc à la fois, il vient en plus dans le monde et, venant en plus, en même temps il amène un moins. D'où la valeur qu'il prend de représenter ce en quoi le signifiant annule la vie et, par là même, détache comme telle la jouissance de la vie et c'est bien ce qui introduit la problématique de ce qui vient remplir le vide qui a été ainsi créé, ce qui se substitue à la jouissance perdue et initialement annulée.

Les substituts que Lacan peut énumérer sont ici autant de barrières. Comme vous savez, il distingue spécialement deux barrières, la barrière du bien et la barrière du beau - je terminerai là dessus - la barrière du bien et justement pour les réduire, pour montrer en court-circuit de quoi il s'agit. La barrière du bien, le substitut du bien, à cette place ainsi creusée, c'est finalement la barrière de l'avoir, c'est le bien que l'on possède et que l'on a à protéger. La barrière du beau, c'est celle qu'oppose la forme du corps humain, c'est l'image du corps comme enveloppe, dit Lacan, de tous les fantasmes possibles du désir.

Eh bien d'une certaine façon ces deux barrières, celle du bien et celle du beau, n'en font qu'une, précisément pour autant que, par excellence, c'est le corps qui est l'avoir du sujet, qui est l'avoir du sujet c'est-à-dire qui n'est pas son être.

Je poursuivrais dans la même ligne la semaine prochaine.

Applaudissements.

Fin du *Cours* de Jacques-Alain Miller
du 19 mai 1999
18° Cours

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Dix-neuvième séance du *Cours*

(mercredi 26 mai 1999)

XIX

J'ai promu, la dernière fois, une définition du symptôme que j'ai dite avoir été négligée et pourtant être nécessaire et qui est la suivante : le symptôme est un événement de corps.

Elle est nécessaire, elle est inévitable pour autant que le symptôme constitue comme tel, et sans doute a-t-il fallu *Inhibition symptôme, angoisse*, l'œuvre de Freud, pour que ce soit mis au jour, rendu évident, pour autant que le symptôme constitue comme tel une jouissance.

Et dès lors qu'on admet que symptôme est jouissance, satisfaction substitutive d'une pulsion - comme dit Freud – enfin, son caractère substitutif n'enlève rien à son caractère authentique, réel. La satisfaction substitutive n'est pas une satisfaction moindre.

Pour autant que le symptôme constitue une jouissance au sens de satisfaction d'une pulsion, et pour autant que la jouissance passe par le corps, que la jouissance est impensable sans le corps, le corps comme forme, ou plutôt comme modalité, comme mode de la vie, la définition du symptôme comme événement du corps est inévitable et elle a été formulée au moins une fois par Lacan. Je la ponctue, je la souligne, je la répète et par là même j'en fais un index fondamental de notre concept du symptôme.

Si elle est nécessaire et inévitable, cette définition n'en a pas été pour autant distinguée. Elle a été négligée, et sans doute parce que notre point de départ, qui est celui de Lacan, dans la psychanalyse, met en évidence une autre définition du symptôme, qui a éclipsé celle-ci, une autre définition qui est la suivante : le symptôme est un avènement de signification et c'est à ce titre qu'il est éminemment interprétable. Cette définition ne dit pas autre chose alors que la définition du symptôme comme événement de corps rend beaucoup plus problématique le statut de l'interprétation qui peut y répondre.

Le symptôme comme avènement de signification est la définition qui s'impose de l'équivalence établie par Lacan entre symptôme et métaphore. Voilà posés, pour le rappeler, les deux termes entre lesquels nous cheminons. Evénement de corps, avènement de signification.

Qu'est-ce que Lacan, si on y songe, a rassemblé sous le titre des *Formations de l'inconscient* qui nous a été rappelé par la parution de son *Séminaire ?* Disons que ce sont des événements dont Freud a démontré qu'ils avaient une signification alors même qu'ils semblaient en être dépourvu. Ça a été la bonne nouvelle, apportée par Freud.

Pour en rendre compte, comme on le voit dans ce *Séminaire,* Lacan a mis en jeu un fonctionnement à vrai dire inédit, entre code et message. C'était choisir de mettre en avant l'avènement de signification que constitue le symptôme et c'est ce qui a inspiré à cet auteur la construction de son graphe. L'avènement de signification y est conçu à partir d'un message émis hors de la connaissance du sujet.

Mais la signification n'est pas le tout de la découverte freudienne concernant les formations de l'inconscient. Chez Freud au moins, la signification est constamment doublée de la satisfaction que ces formations, si on valide ce terme, sont censées apporter au fonctionnement de l'appareil psychique.

Chez Freud, signification est inséparable de satisfaction, y compris

dans son ouvrage du *Mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*. Et il m'est arrivé de signaler dans le *Séminaire* de Lacan les manœuvres auxquelles celui-ci procède pour minorer, voire pour exclure ou au moins pour laisser en marge, ce trait de la satisfaction. Lacan laisse la satisfaction, dans ce *Séminaire,* en marge de la signification.

En fait, la question est en effet posé par l'œuvre de Freud, d'articuler signification et satisfaction et on peut dire qu'une dialectique est ainsi ouverte entre signification et satisfaction, comme à l'intérieur de chacune de ces deux notions.

Il y a là un parallélisme qui mérite d'être isolé en tant que tel. D'une part, il y a des phénomènes ou plutôt des événements comme nous disons là maintenant, et il faudra, faire la différence du phénomène et de l'événement, il y a des phénomènes ou plutôt des événements qui apparaissent dépourvus de signification et qui se révèlent par l'interprétation, être au contraire dotés de signification.

De la même façon, parallèlement, des événements qui se traduisent, et même qui s'éprouvent comme déplaisir, comme insatisfaction, se révèlent aussi bien, par l'interprétation, produire de la satisfaction.

Je dis qu'il y a là un parallélisme, il y a mouvement qui conduit de l'absence de signification à la signification et que Freud conceptualisera comme à partir de l'insensé apparent du contenu manifeste et permettant, à l'aide de sa méthode, de mettre en valeur la signification du contenu latent et puis le mouvement qui repère que l'insatisfaction cache une satisfaction inconnue au sujet. C'est là une double dialectique, un terme aux termes de signification et de satisfaction.

L'opération freudienne a ainsi toujours une double incidence sur les événements sur lesquels elle porte. Cette incidence est pour une part sémantique, et elle est également, comme on s'exprime dans l'analyse, économique et il ne fait pas de doute que Lacan, pour les meilleures raisons du monde, a donné le pas au versant sémantique par quoi le versant économique est devenu problématique. C'est-à-dire que le parti pris de ce que nous appelons l'enseignement de Lacan et qui s'inaugure avec son « Rapport de Rome », son parti pris c'est que la signification l'emporte sur la satisfaction.

Il a toujours évalué les concepts économiques freudiens à l'aune de la signification et, par exemple, concernant le concept de libido, quand il s'interroge sur le concept de libido, dans son second *Séminaire,* qui suit de peu son « Rapport de Rome », il se pose ce genre de question : la notion freudienne de libido est-elle adéquate au niveau où s'établit, l'action de l'analyste, à savoir celui de la parole ? Ce type de question met en évidence le procédé de Lacan, qui est de dévaluer, l'économie dévaluée des concepts qui concernent la satisfaction, par rapport à la signification.

Cette question, quand Lacan la pose, s'enlève sur le fond de la réponse qu'il avait apportée avant même d'établir l'action analytique au niveau de la parole, c'est-à-dire avant son « Rapport de Rome ».

Et c'est là, si on revient dans cet en deçà, qu'il apparaît qu'avant d'être obnubilé par le structuralisme linguistique, il avait procédé à une déduction des pulsions de vie comme de mort à partir du narcissisme.

Ce qui est très sensible, c'est qu'avant la césure introduite par le privilège donné au langage, au mécanisme du langage producteur de sens, il s'était dirigé dans le sens de rendre compte en même temps, et d'une façon moniste, du dualisme freudien des pulsions de vie et des pulsions de mort.

Il avait l'idée que, il faut croire, d'une intuition en quelque sorte initiale, préalable à son structuralisme, la notion de rendre compte en même temps des pulsions de vie et des pulsions de mort, de construire un concept moniste de la pulsion. C'était sans doute au prix de

réduire la pulsion de mort à l'agressivité, comme on faisait d'ailleurs couramment à cette époque. La seule façon que les analystes avaient trouvé d'acclimater l'instinct de mort, comme ils disaient, de Freud, dans la psychanalyse, c'était de réduire la pulsion de mort à l'agressivité.

C'est dans cette ligne que s'est inscrite la première réflexion de Lacan le conduit, précisément, à tenter une déduction simultanée des deux types de pulsion, comme on le voit dans son écrit sur le « Stade du miroir » où il pose que la libido narcissique a une relation évidente à l'agressivité.

Cette jonction est développée dans le texte de 1948 sur l'agressivité et ce texte, pour ce qui nous intéresse, ce qui s'inscrit dans le cadre de nos éléments de biologie lacanienne - ce texte tente de démontrer que les pulsions de vie et les pulsions de mort ne font qu'une. La satisfaction dont il s'agit, la satisfaction propre au stade du miroir, c'est l'identification du sujet conçu comme désarroi organique originel à ce que j'appellerai l'image corporelle complète.

Cette satisfaction serait repérée dans l'expérience sous le nom de jubilation, la jubilation du petit, encore incoordonné, ne maîtrisant pas son corps, donc dans une forme de désarroi reliée à un organisme qui lui échappe, donc dans une forme de désarroi organique, la jubilation devant la complétude spéculaire qu'il obtient de sa présence devant un miroir.

Là, c'est bien la satisfaction qui est au premier plan de cette expérience. Et quel est le trait caractéristique de cette satisfaction ? Elle se situe dans ce que Lacan appelle la dimension d'une déhiscence vitale constitutive de l'homme. La déhiscence, un terme technique, biologique, pour qualifier les phénomènes d'ouverture du corps, l'ouverture d'un fruit par exemple.

Mais cette ouverture a ici le caractère d'une incomplétude, d'un défaut, d'un décalage. Elle voudrait traduire la notion que d'emblée, l'organisme humain n'est pas corrélé à un milieu qui lui soit préformé. C'est-à-dire, le mot déhiscence, ici, renvoie à ce qui serait un décalage originaire, pour l'espèce humaine, pour le corps vivant dans l'espèce humaine, entre l'Innen*welt* et l'*Umwelt*, pour reprendre les termes de Weismann.

La satisfaction dont il s'agit, cette jubilation, ça n'est pas la satisfaction d'une complétude naturelle, c'est une satisfaction ancrée dans un manque, et établie sur une discordance, et d'emblée, et même, là, sur un fondement qui serait biologique, le sujet se trouve affecté de deux corps, de deux corps discordants. Vous connaissez le titre de l'ouvrage de Kantorowicz *Les deux corps du roi*, qui distingue, dans l'idéologie royale de l'Occident, le corps mortel de l'individu, qui décède et le corps royal comme signifiant, qui, lui, se perpétue, qui apparaît comme immortel : *Le roi est mort vive le roi !*

Voilà les deux corps de Kantorowicz. Ici, nous avons chez Lacan les deux corps du sujet. Dans son statut réel l'organisme et, ici, réel, distingué du corps proprement dit, lui image.

organisme	/	corps
(réel)		(image)

Cette discordance paraît à Lacan si essentielle que, que tout en la fondant apparemment sur la biologie, il ne manque pas d'introduire à ce propos une référence au mythe de la discorde primordiale chez Héraclite. Et ça revient constamment sous sa plume, vous la trouvez page 96 des *Écrits*, page 116, page 318 et je ne prétends pas avoir ici réalisé l'exhaustion de cette référence. Une discorde initiale, qui, pour nos éléments de biologie, ici se centre sur ce clivage, sur ce redoublement, décalé, de l'organisme et du corps.

Mais, bien qu'elle soit nimbée de cette référence mythique, elle n'en est pas moins, pour le premier Lacan ou même pour l'anté-Lacan, Lacan avant Lacan, avant son « Rapport de Rome », conçue comme biologique et justifié par la notion, empruntée au physiologiste

Bolk, que l'homme naît prématuré. Il naît, il vient au monde désaccordé foncièrement de son milieu et donc voué à la dépendance, à une dépendance longue à l'endroit de puissances sans lesquelles il défaillirait, il ne pourrait pas survivre.

Alors, pour cet anté-Lacan, on trouve là, dans ce décalage initial, le secret de la libido. Comme il s'exprime : « Nul besoin de chercher plus loin la source de l'énergie libidinale. Nul doute qu'elle ne proviennent de la passion narcissique. »

Ce que Freud nous laisse comme guide du moi, comme réservoir de la libido, Lacan en rend compte par l'insertion dans le morcellement initial de l'organisme de l'image totalisante du corps qui promeut l'image au centre de la vie psychique, du corps vivant de l'espèce humaine.

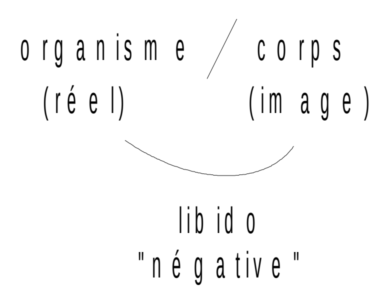
C'est là qu'il trouve, avant d'être structuraliste précisément, le secret, la source de la libido freudienne. Il la trouve dans la discorde, dans la discordance, dans la déhiscence, c'est-à-dire que c'est d'emblée, cette libido narcissique, une libido qui est vitale, qui est positive, qui tire en avant le développement, qui est la forme anticipée de la synthèse du corps, mais qui est en même temps agressive à l'endroit de l'image. C'est la démonstration que Lacan a reprise au sujet de ce stade du miroir, c'est-à-dire que c'est une libido qui inclut à la fois les valeurs de vie et de mort qui se trouvent scindées chez Freud.

organisme / corps
(réel) (image)
libido

Rapporter la libido à ce clivage, c'est conjoindre les valeurs de vie et les valeurs de mort. Et, il m'est revenu qu'on trouvait singulier l'accent que j'avais mis la dernière fois sur la libido mortifère, telle que Lacan s'est trouvé la développer, la construire dans son texte « Position de l'inconscient » qui est contemporain de son *Séminaire XI*.

Eh bien nous avons, et en effet ce *Séminaire XI,* ce texte de « Position de l'inconscient », dix ans après le « Rapport de Rome » de Lacan, c'est un événement que lui-même présente comme la suite de son commencement. C'est un texte que lui-même met en parallèle, c'est un texte pourtant plus menu, plus réduit, que lui-même met en parallèle avec le texte triomphant de son commencement dans la psychanalyse.

Dix ans plus tard. Et dans ce texte, précisément, il parle, il construit la libido comme libido mortifère. Eh bien il faut s'apercevoir que l'esquisse de cette libido mortifère, de cette libido représentée comme un singulier organe supplémentaire de l'organisme, elle se trouve esquissée, dès son texte sur l'agressivité, sous le nom bien singulier de libido négative.



Cette libido, il la qualifie entre guillemets de négative, parce qu'elle inclut à la fois pulsion de vie et pulsion de mort.

C'est avec la promotion de la fonction de la parole et du champ du langage, c'est avec la promotion de l'ordre symbolique que commence l'enseignement de Lacan, avec son « Rapport de Rome » et alors quelle est son incidence sur la théorie des pulsions ? Sa première incidence, c'est de découpler pulsion de vie et pulsion de mort.

C'est précisément de rompre, cette unité qui est exprimée d'une façon si singulière sous le terme de libido négative. La première incidence du structuralisme de Lacan, c'est-à-dire du

privilège donné à la signification sur la satisfaction, c'est de renvoyer les pulsions de vie à l'imaginaire, tandis que pulsion de mort est affecté au symbolique.

Et c’est précisément à ce point qu’est consacrée la conclusion du « Rapport de Rome » de Lacan qui est faite pour montrer le rapport profond, comme il s'exprime, qui unit l’instinct de mort au problème de la parole. C'est-à-dire que c’est sous l'influence de ce structuralisme qu'il découple pulsion de vie et pulsion de mort. Les pulsions de vie, il les renvoie à l'imaginaire, tandis qu’il fait de l'instinct de mort un concept anti-biologique. C'est-à-dire qu'il scinde ce que précisément avant son structuralisme il avait réunit.

Et donc le structuralisme peut de Lacan donne un statut exactement ironique à la mort, plutôt qu'un statut biologique. Ironique veut dire ici que c'est un statut qui met en cause les fondements même de l'être et qui les met en cause comme le *Witz* qui met en cause les solidarités qui nous sont proposées par la perception.

Alors ça suppose sans doute, que l’agressivité n’épuise pas ce dont il s'agit avec la mort freudienne. La jonction qui était auparavant réalisée, elle supposait la réduction de la pulsion de mort à l’agressivité et si on réduit la pulsion de mort à l’agressivité, en effet on peut l'inclure dans les phénomènes du narcissisme.

Le « Rapport de Rome », au contraire, disjoint l’agressivité et la pulsion. La mort dont il s'agit alors c'est ce que j'appelais la dernière fois la mort anticipée ou, comme s'exprime Lacan la limite de la fonction historique du sujet. Et là, l'adjectif historique s’oppose à biologique. La mort freudienne proprement dite, ça n'est pas la mort biologique, c'est la limite historique. C'est, si l'on veut, une version de l'être-pour-la-mort, au sens heideggerien, mais conçue à partir de la fonction du signifiant, c'est-à-dire comme mort symbolique.

Alors, qu'est-ce que c'est, cette mort symbolique, qui est la deuxième mort que j'évoquais la dernière fois, qu'est-ce que c'est la mort symbolique ? Premièrement c’est une mort qui est présente dans la vie, une mort qui double la vie à chaque instant, sous les espèces du signifiant. Deuxièmement, c'est la mort que porte le symbole comme tel et c’est là que s'inscrit la formule que j'ai de longtemps soulignée, symbole qui se manifeste d'abord comme meurtre de la Chose et qui trouvera plus tard, chez Lacan, une version moins pathétique sous les espèces de la barre qui vient rayer tout objet destiné à être élevé à la dignité du signifiant. Troisièmement, la mort symbolique, c'est la mort qui individualise, par opposition à la mort naturelle.

La mort naturelle, la mort animale, à cet égard, elle n'est pas individualisante, comme s'exprime Lacan : « Rien ne distingue un rat d’un rat, sinon le passage inconsistant de la vie à la mort ». Un rat, c’est la même chose qu'un autre rat, c'est un exemplaire du type, de l'espèce. Évidemment c’est un petit peu différent avec les animaux domestiques, parce qu'on leur donne des noms, précisément et, à l'occasion, on peut les enterrer, ce qui n'empêche pas, pour les acharnés, de se procurer un autre exemplaire de la même race, mais précisément ce qui introduit ici l'individuation, c'est le signifiant.

Tandis que la mort symbolique, elle culmine dans l’acte suicide. La référence qui revient chez Lacan, aussi bien dans son « Rapport de Rome » que plus tard dans le texte qui le complète de « Position de l'inconscient », c'est le suicide d’Empédocle, c'est le suicide comme acte symbolique et dont Lacan ne souligne pas en vain qu’il reste à jamais présent dans la mémoire des hommes, c'est-à-dire, quatrièmement c'est une mort qui éternise, du même mouvement où elle fige le corps vivant.

La mort symbolique dont il s’agit c’est une mort qui assure, pas toujours d’une façon aussi brillante qu’Empédocle, tout le monde ne va pas

se coller dans l'Etna en laissant ses sandales pour qu'on ne vous oublie pas, elle assure une survie signifiante.

Et c'est pourquoi Lacan peut dire qu'elle transcende la vie héritée de l'animal. Et donc la mort symbolique ouvre à une vie, d'une autre sorte que la vie biologique.

Je vous renvoie ici à la page 319 des *Écrits* qui exprime un point de vue, une perspective, qu'il faut garder en mémoire pour éclairer les dernières élucubrations de Lacan, qui sont directement rattachées à ça, cette vie, cette survie d'au-delà de la vie biologique, cette survie signifiante, que la sépulture matérialise, mais il n'y a pas de sépulture d'Empédocle, il y a la postérité qui se perpétue dans le souvenir et dans le discours, cette survie, Lacan la qualifie page 319, précisément, dans les termes suivants « La seule vie qui perdure et qui soit véritable, puisqu'elle se transmet sans se perdre dans la tradition de sujet à sujet ».

Eh bien c'est exactement ce point là, cette notion d'une vie qui perdure par le signifiant et qui est la seule véritable, dans la mesure où elle ne meurt pas, dans la mesure où elle surclasse la mort, c'est exactement cette vie là, à quoi Lacan fait référence, dans son séminaire *Encore*, vingt ans plus tard, quand il formule, comme je l'ai rappelé il y a quinze jours, que la lettre est l'analogue du germen, par rapport au soma, que la lettre a une fonction analogue à celle de ce germen qui se transmet, comme par une lignée immortelle, en dépit de la mort des corps.

Cette analogie, qui a paru à certains fantastique, et que Lacan, il faut bien dire, dans son séminaire *Encore* n'explique pas, est expliqué vingt ans avant par cette notion de la vie qui perdure au-delà de la vie biologique, par le biais du signifiant.

À cet égard, la mort symbolique est conçue d'un côté comme négation de la vie biologique, comme en témoigne l'acte suicide, mais aussi bien comme affirmation de la vie symbolique au-delà de la vie biologique et on peut même ajouter que c'est même conçu par Lacan comme une affirmation de la vie symbolique en deçà de la vie biologique, dans la mesure où l'existence du sujet prend son sens à partir de la mort.

Mais enfin, tenons-nous en à ça, à ce que le structuralisme de Lacan fonde une coappartenance du symbolique et de la mort et par là même exclut la jouissance, exclut la jouissance en tant que la jouissance suppose la vie, la vie biologique, exclut la jouissance du symbolique et la refoule dans l'imaginaire.

Alors, les conséquences, concernant la satisfaction, les conséquences de cette position initiale concernant la satisfaction pourraient être développées en détail, mais je me contenterais de deux flashes, de deux élaborations essentielles de Lacan pour récupérer la satisfaction, si je puis dire, dans le champ du langage. Ces deux élaborations, je ne les développe pas, je me contente de les mettre en parallèle, c'est l'élaboration de la reconnaissance, empruntée à Hegel, qui sera l'élaboration de la reconnaissance que Lacan laissera rapidement de côté, et c'est l'élaboration du fantasme qui va, au contraire, marquer beaucoup plus durablement l'enseignement de Lacan.

{ reconnaissance
  fantasme

L'élaboration de la reconnaissance répond à l'exigence de construire une satisfaction propre au symbolique, l'élaboration, si on peut dire, d'une satisfaction sémantique, comme je déjà dit.

C'est ce qu'il emprunte à la phénoménologie de Hegel. Je relève d'ailleurs que le moment précis où Lacan introduit son concept du grand Autre, dans son *Séminaire II,* page 276, c'est à propos de la satisfaction qu'il le glisse, on peut supposer qu'il l'avait élaboré d'avant, mais le moment où il l'introduit, il l'introduit à propos de la

satisfaction et précisément du fait que chez l'homme, la satisfaction du sujet est toujours en rapport avec la satisfaction de l'Autre, d'un Autre qui ne lui est pas symétrique, qui est l'Autre dont il s'agit dans la fonction de la parole. Et on peut dire d'ailleurs que dans tout le long du *Séminaire V,* la satisfaction freudienne est ramenée à la satisfaction de la reconnaissance, c'est-à-dire de l'Autre du code qui valide les productions du sujet. Et c'est même à ça qu'est ramené l'essentiel de l'opération analytique, à la satisfaction de reconnaître la signification des productions du sujet.

Voilà la première forme sous laquelle la satisfaction peut faire retour dans la construction de Lacan. C'est la satisfaction par la reconnaissance. Et vous pouvez d'ailleurs, tout au long du *Séminaire V,* chercher comme un index où figure le terme de satisfaction et voir qu'en dernière analyse, elle se ramène toujours foncièrement à la satisfaction par la reconnaissance.

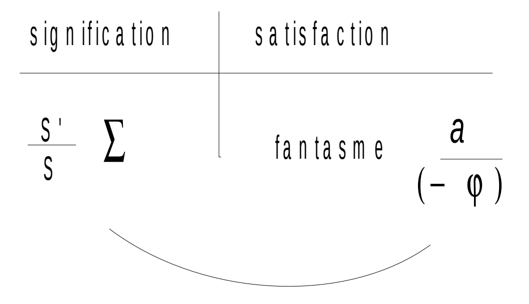
Mais il y a une seconde élaboration, dans la mesure où cette satisfaction par la reconnaissance n'est pas suffisante, elle n'est pas jouissance. Et la seconde élaboration, c'est celle de la satisfaction par le fantasme. Et tandis que le symptôme s'inscrit au registre de la signification, foncièrement et pendant des années durant son enseignement, c'est le fantasme qui s'inscrira essentiellement dans la colonne de la satisfaction.

signification	satisfaction
Σ	fantasme

Il faut dire que le fantasme, c'est le terme que Lacan a promu pour concentrer tout ce qui est satisfaction libidinale chez Freud et la densité de ce terme va rouler à travers l'enseignement de Lacan jusqu'à introduire chez lui, et c'est par là qu'il m'est arrivé de commencer ces *Cours,* jusqu'à introduire un dualisme du symptôme et du fantasme qui répond au dualisme de la signification et de la satisfaction.

On peut dire qu'en définitive, c'est sur le terme de fantasme que s'est, chez Lacan, concentré ce qu'il a sauvé de la satisfaction freudienne et il s'en est suivi un dualisme du symptôme et du fantasme.

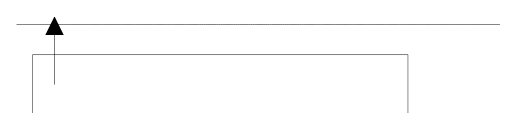
On peut le présenter, si l'on veut - c'est un petit peu un excursus par rapport à la ligne principale - mais enfin on peut le présenter comme deux métaphores, d'un côté la métaphore du symptôme, la substitution d'un signifiant à un autre, avec son effet sémantique, de l'autre côté la métaphore de jouissance qui est, elle, la substitution de petit *a* à moins phi. Ces deux métaphores se répondent et ce que veut dire fantasme chez Lacan, c'est qu'un élément venu d'une autre dimension que du symbolique vient s'insérer dans le symbolique.



Et si l'on se représente, comme je le proposais la dernière fois, de la façon la plus élémentaire, d'illustrer la chaîne signifiante par cette ligne rompue, morcelée, c'est une chaîne de mort, une chaîne de morcellement mais de mort, puisque que la mort recouvre tout ce qu'il en est du symbolique.

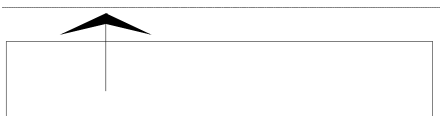
Donc le morcellement est mort. Et toute la construction de Lacan, c'est

d'amener d'une autre dimension un élément qui vient s'inscrire, s'insérer dans le vide qui scande cette chaîne.



Et dans tous les cas c'est, un élément de vie. Pour pouvoir introduire la jouissance, il faut introduire un élément de vie, ce qu'on pourrait même appeler, en reprenant le terme de Weismann, l'inventeur de la différence de soma et germen, un biophore, un élément qui porte la vie. La construction de Lacan l'oblige, dans la partie la plus classique de son enseignement, à insérer dans la chaîne symbolique mortifiée un biophore.

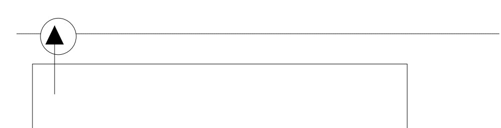
biophore : (a)



Alors qu'est-ce que c'est que ce biophore ? C'est ce qu'il a appelé, avec les valeurs différentes qu'il a donner à ce terme, petit *a*, et la formule du fantasme S barré poinçon petit *a*, traduit l'insertion au point d'intervalle de la chaîne signifiante, l'insertion du biophore.



biophore : (a)



Alors, évidemment, ce biophore a reçu des valeurs différentes. Lacan l'a fait d'abord venir de l'imaginaire, ce qui a impliqué un changement de statut de l'objet imaginaire, ça a obligé l'imaginaire à devenir élément et c'est ce que traduit la lettre, et aussi bien élément unique, ce qui va contre le statut de l'objet dans l'imaginaire comme tel où l'objet est toujours équivalent à un autre, est toujours objet d'échange, aussi bien qu'au niveau de la pulsion, l'objet est indifférent. Tandis qu'inséré à la place récurrente de ce moins un dans la chaîne, l'objet devient unique, irremplaçable et c'est ce que Lacan traduit en parlant de l'objet élevé à la dignité de la Chose.

Tant que c'est un objet qui vient de l'imaginaire, c'est un objet représentatif, une *Vorstellung*, une représentation, il a une identité. Ensuite le biophore, dans la suite de l'enseignement de Lacan, deviendra un objet non représentatif, emprunté au réel et finalement un pur quantum de libido, ce qu'il appellera plus-de-jouir.

Donc on peut dire que la logique de l'enseignement de Lacan - c'est un excursus, je vais revenir à ma ligne principale - c'est un tiraillement, en même temps qu'on peut recomposer une certaine chronologie, il est d'un côté conduit à ramener la satisfaction à la signification et c'est dans ce mouvement de ramener la satisfaction à la signification qu'il pensera, il construira la logique du fantasme et qu'il produira la construction de la passe.

Logifier le fantasme, c'est tenter de transformer le biophore en élément de signification, de mettre l'accent sur ce que comporte de signification la satisfaction. En même temps qu'un second mouvement, un autre mouvement, s'oppose à cela dans Lacan et on peut dire succède au premier qui est au contraire de ramener la signification à la satisfaction.

C'est ce qui le conduit, par exemple, à passer du concept du langage à celui de lalangue, c'est-à-dire de poser que le signifiant comme tel travaille non pour la signification mais pour la satisfaction.

Et on peut dire que la direction qu'indique le dernier enseignement de Lacan, c'est une tentative de surclasser le dualisme de la signification et de la satisfaction, c'est-à-dire de poser une équivalence entre signification et satisfaction. Et c'est précisément la valeur de son *Witz*, à propos de jouissance, décomposé en sens et jouit.

La catégorie du sens-jouis, ce *Witz* de Lacan dont j'ai fait un concept, à force d'en parler, il traduit le rejet des catégories dualistes de Lacan.

Et il introduit le dernier enseignement de Lacan qui est fait d'une élaboration continue de catégories monistes, c'est-à-dire qui pensent l'équivalence de la satisfaction et de la signification. Ces catégories monistes c'est d'abord celles du discours, au sens des quatre discours, qui pensent en même temps la signification et la satisfaction. C'est aussi bien, deuxièmement, le concept du sinthome, qui est justement fait pour réunir symptôme et fantasme et troisièmement, c'est le fameux concept de la lettre, qui est fait pour surclasser la dichotomie du signifiant et de l'objet.

On peut dire que l'enseignement de Lacan est passé par un véritable effondrement de la conceptualisation dualiste et que c'est ce qui a donné naissance à sa tentative borroméenne, qui repose sur un ternaire, qui traduit foncièrement l'effort pour aller au-delà de ce dualisme initial.

Alors essayons maintenant de continuer l'exploration, après ce petit aperçu sur la logique de l'enseignement de Lacan, de continuer l'exploration du concept de la vie, et par la limite. La limite c'est l'inanimé, et l'inanimé c'est ce qui ne bouge pas. C'est ce que Lacan appelle le règne de la pierre.

C'est de la pierre que je vais parler, puisque j'en ai parlé d'ailleurs récemment au Brésil. Lacan introduit le règne de la pierre par la douleur. Et vous pouvez trouver ça dans *l'Éthique de la psychanalyse* pages 73-74. La douleur, c'est ce que le vivant évite à condition qu'il puisse se mouvoir. Et il ne peut pas se mouvoir quand la douleur vient de l'intérieur. Là, il est comme pétrifié.

Et c'est pourquoi Lacan, dans un petit excursus, indique que l'être qui n'a pas la possibilité de se mouvoir nous suggère la présence d'une douleur pétrifiée. En effet, on peut dire qu'à l'opposé du corps vivant, nous trouvons la pierre et le règne de la pierre, l'architecture elle-même dit Lacan, nous présentifie la douleur.

Eh bien j'ai consacré quelques réflexions, précisément dans ces éléments de biologie, à la pierre. À la pierre comme signifiant et à la pierre par rapport au corps vivant, par rapport à l'animal. J'en ai dit quelques mots au Brésil parce que l'année dernière, comme je vous en avais donné l'écho, j'avais parlé de la pierre qu'on rencontre sur le chemin et qui figurait dans un poème de Carlos de Andrade et donc j'ai trouvé une autre pierre. J'ai trouvé celle de Lacan, le règne de la pierre présentifiant la douleur et j'ai trouvé une pierre, pas brésilienne, j'ai trouvé une pierre allemande.

J'ai trouvé une pierre qui se rencontre au détour du Cours de Heidegger, professé en 1930, qui s'intitule « Les concepts fondamentaux de la métaphysique » qui a été publié en allemand seulement en 1983 et en français en 92 et qui est un séminaire tout à fait exceptionnel parce que là, Heidegger dit des choses qu'il ne dit nulle part ailleurs, et en particulier, il fait un sort à la pierre.

La seconde partie du Cours, de Heidegger, permet de rencontrer la phrase suivante « La pierre est sans monde ». Cette phrase « la pierre est sans monde » ne se donne pas pour poétique, elle se donne pour une thèse philosophique et elle ne désigne pas une pierre qu'il y a sur mon chemin, comme dans le poème, une pierre qui est cette pierre-ci et qui n'est pas une autre, elle se réfère à la pierre comme telle, à ce qui est commun à toutes les pierres, disons à l'essence de la pierre.

Heidegger s'intéresse la pierre comme tout le monde pour, enfin comme tout le monde ! ? sauf les minéralogistes, pour faire la différence avec le vivant.

Alors c'est une phénoménologie de la pierre, c'est en même temps le degré zéro de la phénoménologie, puisqu'elle n'a pas de nom. Il ne s'agit pas du phénomène de la pierre telle qu'elle apparaît dans mon monde à moi, mais

d'une phénoménologie où la pierre serait sujet.

Effectivement une expérience limite puisque, comme dit Heidegger, on ne peut pas se transposer dans une pierre. D'ailleurs, comme on est dans la philosophie, on n'est même pas sûr que cette thèse se réfère vraiment à quoique se soit qui soit une pierre.

Heidegger ne se réfère à la pierre qu'au titre d'un exemple, un exemple ce qui est matériel par rapport et par opposition à ce qui est vivant, par exemple les plantes, les animaux, les hommes. Alors Heidegger parle des animaux et des hommes, curieusement il ne parle pas des plantes, et sans doute qu'il ne parle pas des plantes parce qu'avec les plantes, on ne sait pas où ça commence et où ça finit. C'est-à-dire que l'individuation est en question concernant les plantes. L'individuation des plantes fait problème, dans le végétal. Tandis que l'animal nous donne le Un du corps. Et la pierre, pas le rocher, pas la montagne, la pierre, nous donne aussi, finalement, cet Un.

La pierre est sans non, est une thèse qui se formule, pour Heidegger, sur le chemin de faire la clarté sur ce qui constitue la nature du vivant, à la différence de ce qui est sans vie qui, de ce fait, n'a pas la possibilité de se mouvoir.

Et cette thèse est, pour Heidegger, conçue pour nous donner une première entente de ce qu'il appelle le monde. Ce qu'il appelle le monde finalement, pour ravaler un peu ça, c'est *l'Umwel*t, de l'espèce humaine, c'est ça qu'il vise en définitive, l'*Umwelt* sur lequel l'homme est ouvert et qu'il n'entend pas au sens de la déhiscence de Lacan.

Cette chose matérielle qu'il appelle la pierre, elle est sans monde, c'est-à-dire elle n'a accès à rien d'autre, à aucune autre chose. Être sans monde n'est pas pour la pierre une privation, l'absence de monde ne creuse pas dans la pierre un manque, elle est ce qu'elle est et elle est là où elle est.

Si nous la jetons au fond d'un puits, c'est l'expérience que fait Heidegger, elle tombe et elle reste au fond du puits, dit Heidegger. Mais il commence par dire, sans que ça n'ait rien de poétique, la pièce se trouve par exemple sur le chemin.

J'interromps ici la démonstration philosophique, pour faire un peu de mauvais esprit. Vraiment il est bien trouvé cet exemple de la pierre philosophique, il s'approprie vraiment bien à la démonstration, entre toutes les choses matérielles, on ne pouvait pas choisir meilleur exemple. De ce fait même cet exemple n'est pas quelconque, c'est un exemple de démonstration, c'est un paradigme. La pierre est là pour illustrer l'absence de monde de tout ce qui intérieur. Mais encore fallait-il choisir cette matière pondéreuse, pour qu'elle reste bien là où elle est, qu'elle ne se déplace pas comme l'animal. Si elle était plus légère, la pierre, elle flotterait, une rivière pourrait l'entraîner dans son mouvement. Si elle était plus légère encore, elle serait entraînée, par exemple dans le vent, *qual piuma al vento,* et elle se prêterait à évoquer l'être vivant et précisément, dans l'espèce humaine, la femme (*rires*), *la donna è mobile.* Il se pourrait, d'ailleurs, que les connotations de la pierre, lourde et immobile, soient à chercher du côté de l'homme, du mâle.

Et c'est d'ailleurs ce que signale Lacan, dans son *Séminaire IV,* au troisième chapitre, à titre d'exemple aussi, il signale qu'il suffit que la pierre soit érigée, dressée, pour qu'elle puisse devenir symbole du phallus.

Ça veut dire que le signifiant sait s'emparer d'une pierre, et les transformer à son image, je veux dire en signifiant. La pierre est propice à devenir signifiant. La pierre sur le chemin pourrait être simplement un caillou, un de ces cailloux du petit Poucet, c'est les cailloux qu'il sème pour retrouver son chemin et celui de ses frères, alors que son père désirait les perdre et les avait conduit au cœur de la forêt, vers nulle part, c'est-à-dire vers un lieu propice à les égarer. Et d'ailleurs les chemins qui ne mènent

nulle part sont très chers à Heidegger, vous connaissez ces *Holzwege* qui font le titre d'un de ses ouvrages.

C'est un exemple, le petit Poucet, et qui montre précisément que le caillou n'est pas tout seul enfermé dans son être en-soi mais qu'il peut faire partie de la chaîne des petits cailloux, au croisement de deux projets issu d'un *Dasein* et d'un autre, du *Dasein* du papa du petit Poucet, et du *Dasein* du petit Poucet.

Le projet de perdre est déclaré, le projet contraire de s'y retrouver, et cet exemple déjà montre que la pierre, nous n'en sommes qu'à la pierre, pas au corps vivant mais que la pierre, dans cet exemple au moins est engagée dans le signifiant.

Évidemment la pierre est encore plus engagée dans le signifiant si elle est borne sur le chemin, qu'elle porte des noms et des chiffres qui indiquent les lieux-dits et les distances. Et que dire de la pierre si elle ne se rencontre pas sur le chemin de Heidegger mais dans le laboratoire de minéralogie, à ce moment-là elle est prise dans le discours de la science et elle pourrait être aussi dans un musée et pourquoi pas se révéler être une pierre précieuse sous la loupe d'un diamantaire. Il ne resterait plus alors qu'à l'offrir, l'offrir à une femme, dans l'espoir que, lestée de ce poids, elle se révélera moins mobile (*rires*), si je puis dire, c'est du mauvais esprit, je l'ai annoncé.

La pierre peut marquer un territoire, un seuil, celui par exemple d'un espace, défendu, sacré, et alors, le philosophe serait bien mal avisé de la jeter au fond de son puits. La pierre, peut être creusée, peut être peinte, on peut écrire dessus, on peut la sculpter, donc le philosophe a bien fait de choisir sa pierre naturelle, tombée sur le chemin par hasard, c'est-à-dire en un lieu déterminé par l'automaton de la gravitation, sans répondre à l'intention d'aucun être vivant, pas même d'une femme, pas même d'une fourmi qui ne déplace que des brindilles, ou d'un castor qui s'intéresse au bois, non à la pierre.

Ce que je veux souligner c'est que ce n'est pas n'importe quelle pierre que le philosophe prend pour illustrer son propos de l'absence de l'Autre. Il prend une pierre qui appartient à la nature, ce qui veut dire qu'elle n'est pas inscrite dans la culture, c'est-à-dire qu'elle n'est pas dans le monde de l'homme où la pierre devient un signifiant. La pierre est sans monde, sans monde qui soit le sien, mais le monde de l'homme, si l'on peut dire, n'est pas sans les pierres, dont il fait grand usage pour ses projets.

Il est heureux qu'il ait rencontré sa pierre aléatoire et naturelle sur le chemin, car si elle était par hasard au-dessus de lui (*rires*), elle pourrait être menaçante et c'est alors peut-être le philosophe qui aurait peur et qui s'irait jeter soi-même ailleurs. Le mot de menace vient justement de *minae* qui désigne la pierre qui surplombe.

Et de cette pierre qui surplombe, le philosophe ne pourrait pas en disposer à sa guise pour son expérience de pensée. Peut-on dire, pour parader Gertrude Stein, *a stone is a stone, is a stone, is a stone*. Quand Heidegger énonce que la pierre est sans monde, il ne s'agit pas de la même pierre que quand il ajoute aussitôt « la pierre se trouve par exemple sur le chemin ».

La première, dans la phrase « la pierre est sans monde », c'est la pierre comme telle, l'essence de la pierre, qui ne se rencontre sur aucun chemin. On pourrait dire, pour parodier cette fois Mallarmé, que c'est l'absente de tout chemin. Mallarmé dit de l'essence de la rose que c'est l'absente de tout bouquet.

Tandis que la seconde pierre, la pierre qui est sur le chemin est une pierre, pour qu'elle soit <u>une</u> pierre il faut qu'elle soit <u>Une</u>, comment le Un vient-il à la pierre ? Vient-il de la pierre lui-même ? La *gestalt*, la bonne forme de la pierre, suffit-elle à produire le Un ? Faut-il deux pierres au minimum pour qu'il y en ait une et une autre ?

Non, dit Lacan, jamais une pierre n'instaurera le signifiant Un. Pour qu'il y

ait une pierre, il faut que l'ordre symbolique, que le signifiant soit déjà là dans le monde de l'homme, extrait de sa langue, et pourquoi ne pas le dire à la Heidegger, il n’y a une pierre et aussi un chemin que par le logos.

Bon. Eh bien je continuerais ce petit développement la semaine prochaine.

Applaudissements.

Fin du *Cours* 19 de Jacques-Alain Miller du 26 mai 1999

L'expérience du réel dans la cure analytique

Jacques-Alain Miller

Vingtième séance du *Cours*

(mercredi 2 juin 1999)

XX

Qu'est-ce qui fait la différence entre l'animé et l'inanimé, entre ce qui est matériel et ce qui est vivant ? C'est le point que prétend nous faire saisir la démonstration philosophique de la pierre qui est sans monde dont j'ai fais la dernière fois un petit apologue.

C'est sans doute le moment de l'année qui m'a fait vous l'apporter, ce petit apologue. L'an dernier, j'avais fait du mois de juin le mois de trois divertissements, celui de la grenouille, celui du valet, et celui des aveugles de Voltaire. Cette fois, j'ai donc apporté l'apologue de la pierre, je vais le faire devenir l'apologue du lézard et je donnerai un peu plus tard, aujourd'hui, l'apologue au moins esquissé de la vie et de la vérité.

Quand viennent les beaux jours et malgré les grèves de transport qui ont certainement dérangé un certain nombre de ceux qui sont là, et les autres, je suis porté, enfin j'essaye, j'essaye de me laisser porter, à l'amusement. Donc, c'est à prendre avec le grain de sel qui convient.

La pierre, non pas philosophale mais philosophique, que je suis allé chercher la dernière fois, était là pour nous conduire au corps, au corps vivant. Et il y a certainement, donc, de profondes affinités entre la pierre et le corps, pour que la pierre soit tellement sollicitée quand il s'agit de donner une sépulture au corps quand celui-ci a été le corps d'un exemplaire de l'espèce humaine. La pierre est là, toujours, qu'il s'agisse de la caverne, de la pyramide, de la pierre tombale, on retrouve toujours cet Un rigide, que ce soit sous la forme du trou dans le rocher ou sous la forme du plein, de la stèle. Et encore, quand le corps est livré à la flamme, on retrouve l'urne, c'est-à-dire le vase, dont j'ai tracé le symbole, en attente.

La pierre n'est pas l'animal. Le philosophe fait précisément tourner la différence qu'il y a entre l'une et l'autre autour du concept de monde, et deux formules résument cette différence, la pierre est sans monde, tandis que l'animal, lui, n'est pas sans monde, sans que le philosophe aille jusqu'à l'affirmation qu'il <u>a</u> un monde. Cette affirmation, il la réserve à l'homme. Et donc, c'est en quelque sorte un petit peu de monde, pour l'animal, quelque chose du monde, mais un monde qui apparaît déficitaire parce qu'il n'est pas placé, il n'est pas réparti, il n'est pas saillant dans cette partie, par défaut de logos.

Pour l'illustrer, Heidegger amène sur la pierre rien d'autre qu'un lézard, allongé sur elle au soleil, on croirait une fable. La pierre n'est pas sur le sol comme le lézard est sur la pierre. C'est là tout le nerf de la démonstration. La pierre repose sur le sol, elle est en contact avec le sol, elle exerce une pression sur lui, elle le touche, mais qu'est-ce que c'est que ce toucher de la pierre ? Ce toucher de la pierre sur le sol n'est pas la relation que le lézard, lui, entretient avec la pierre. Et encore moins celui, dit Heidegger, de notre main sur la tête d'un être humain.

Je le cite : « La pierre se trouve sur la terre mais elle ne la tâte pas, la terre n'est pas donnée à la pierre comme appui, comme ce qui la soutient, elle n'est pas donnée comme terre en tant que telle. Et surtout, la pierre ne peut pas rechercher la terre comme telle ». Elle obéit à une loi de la gravitation, là elle n'est pas en cause, mais elle ne cherche pas la terre comme il semble bien que lui, le lézard, la cherche.

Le lézard, lui, a recherché la pierre, il a l'habitude de la rechercher quand il est éloigné d'elle et il se chauffe au soleil. En même temps, on peut douter que le lézard se comporte comme nous quand nous sommes allongés au soleil. On peut douter que le soleil lui soit accessible comme soleil, et c'est de ces remarques de bon sens que le philosophe déduit la différence entre le genre d'être du lézard et le genre d'être de la pierre.

Comment exprimer cette différence ? Le philosophe signale que le lézard - c'est comme ça qu'il s'exprime - a une relation qui lui est propre à la pierre, au soleil et à bien d'autres choses, tandis que la pierre, elle, n'a aucune relation qui lui soit propre, avec rien de son environnement.

Et, dès lors, tout ce que nous exprimons, tout ce que nous rêvons, à propos du monde de l'animal et qui s'exprime dans notre langage est par là même, douteux, est par là même, précisément, inapproprié. Et Heidegger propose ceci : « Nous devrions raturer ces mots, le mot de terre, comme le mot de soleil, comme le mot qui désignerait quelque objet que ce soit, que nous reconnaissons dans notre monde, où nous pouvons observer que le lézard a une relation propre avec ses objets mais qu'il n'a pas la nôtre et qu'il ne les identifie pas comme nous le faisons en nous exprimant par ces mots. En les utilisant, si inappropriés qu'ils soient, nous voulons indiquer que ces choses lui sont données d'une façon ou d'une autre mais qu'elles ne sont pas reconnues comme telles, ainsi que nous le faisons dans notre logos. »

Et donc le philosophe reconnaît à l'animal un monde qui est le monde ambiant, celui dans lequel il se meut, c'est un monde qui comporte la nourriture, qu'il cherche, qu'on lui apporte, les proies, sur lesquelles il se jette, les ennemis qu'il fuit ou qu'il affronte, les partenaires sexuels qui se font reconnaître ou dont il se fait reconnaître dans la parade, voilà autant d'éléments qui constituent quelque chose d'un monde. De plus, dans la nature, il a un milieu précis, qui est le sien, un *Umwelt* et il a un comportement, alors que la pierre n'a pas de comportement. Il a une manière d'être qu'on peut appeler la vie, mais le philosophe lui-même met des guillemets puisque le terme saisit dans cette phénoménologie est lui-même énigmatique.

Voilà ce qui justifie d'assigner à l'animal quelque chose du monde, par rapport à la déficience totale de la pierre quant au monde et qui se prête à comparer alors au monde humain. Le monde animal, à cet égard, est un monde essentiellement pauvre, qui est marqué par la fixité et par le nombre toujours limité et déterminé de ses objets.

Donc nous voilà passé de la pierre à l'animal, la plante restant entre parenthèses. Il y a place ici pour deux divertissements auxquels je ne vais pas me livrer. Je vais simplement les esquisser, étant donné l'époque. Le premier divertissement dont on pourrait faire tout un développement, concernant

la pierre, ce serait le divertissement de Deucalion, et le second serait le divertissement du lézard. Comment ne pas évoquer d'abord le mythe qui voit se transformer les pierres en être humain et qu'on trouve résumé par Robert Graves à partir d'Apollodore et d'Ovide. « Il y eut un déluge où toutes les créatures terrestres périrent – ça n'est pas la bible, c'est la mythologie gréco-romaine - et resta seulement le couple - hétérosexuel - de Deucalion et Pyrra. Et les voilà qui demandent aux Dieux que le genre humain soit reconstitué. Zeus leur délègue Thémis qui leur dit : « - Couvrez-vous la tête et jetez les os de votre mère derrière vous. » Ils comprennent alors qu'il s'agit de la terre-mère dont les os étaient les pierres. Ils interprètent le message divin, ils comprennent que les os de votre mère, ça désigne les pierres, qui sont là, après le désastre de ce déluge qui a soustrait à la terre tout être humain et animal. « Ils firent, dit le mythe, comme il leur était commandé. Et chaque pierre, jetée ainsi derrière – en se couvrant la tête - devint un homme ou une femme selon qu'elle avait été jetée par Deucalion ou par sa femme Pyrrha. »

Et depuis lors, dit le mythe, un homme et une pierre sont le même mot dans beaucoup de langues. laos, (lambda alpha omicron sigma) laas (lambda alpha alpha sigma). Voilà ce qui pourrait être au principe d'un petit divertissement que je n'ai pas composé mais qui pourrait pousser, à partir de cette donnée, à chercher dans les mythologies et les religions les histoires qui associent précisément la pierre et l'animé. »

Alors d'avoir rencontré le lézard, dans le cours de Heidegger à fait revenir le petit poème de Lamartine, qui s'appelle *Le Lézard*, j'y ai fait une allusion au Brésil mais je ne leur ai pas lu le poème parce que ça aurait été trop long à traduire et peut-être difficile, bien que ce soit exprimé fort simplement, mais dans l'atmosphère du divertissement, je vais le lire ici, c'est assez court. Ça porte en exergue « Sur les ruines de Rome, 1846 ». Évidemment c'est à la fois le même lézard et c'est tout à fait un autre puisque ça c'est vraiment, ça pourrait s'appeler le lézard et le signifiant.

> *« Un jour, seul dans le Colisée, ruine de l'orgueil humain, sur l'herbe de sang arrosée, je m'assis, Tacite à la main.*
>
> *Je lisais les crimes de Rome et l'Empire à l'encan vendu et pour élever un seul homme l'univers si bas descendu.*
>
> *Je voyais la plaine de l'art saluant les triomphateurs, baigner ses yeux sur le théâtre dans le sang des gladiateurs.*
>
> *Sur la muraille qu'il incruste,*
>
> *je recomposais lentement les lettres du nom de l'Auguste*
>
> *qui dédia ce monument.*
>
> *J'en épelais le premier signe,* [l'inscription sur la pierre, enfin la ruine, l'inscription de Vespasien où Titus] *j'en épelais le premier signe, mais déconcertant les regards, un lézard dormait sur la ligne où brillait le nom des Césars.*
>
> *Seul héritier de cette colline, seul habitant de ces débris, il remplaçait sous ces ruines, le grand flot des peuples taris. Sorti des fentes des murailles, il venait de froid engourdi réchauffer ses vertes écailles, au contact du monde attiédi.*
>
> *Consul, César, Maître du monde, Pontife, Auguste, égal aux Dieux, l'ombre de ce reptile immonde éclipsait ta gloire à mes yeux. La nature a son ironie, le livre échappa de ma main, Oh ! Tacite ! tout ton génie raille moins fort que l'orgueil humain. »*

Voilà ce qui donnerait matière, aussi bien, à un divertissement. Je me contenterais d'un petit commentaire, qui est à peine nécessaire, à peine utile. Nous retrouvons ici, précisément, le

lézard et la pierre, qui font couple, comme dans la fable de Heidegger. Mais la pierre est ici une pierre qui porte l'écrit, et précisément l'inscription d'un nom propre, celui d'un Auguste. Évidemment l'Auguste est pour nous plutôt, aujourd'hui du moins, le nom d'un type de clown. Mais dans le poème c'est le nom d'un César, c'est-à-dire, c'est un nom qui a fait fonction de signifiant maître.

Et donc il n'y a pas ici seulement la pierre et le lézard, dans le poème, il y a en sus le signifiant et il y a l'homme, Lamartine. Monsieur Lamartine, qui est un mâle en dépit des résonances de son nom.

Alors le lézard, c'est le lézard éternel, c'est le même lézard que le lézard de la forêt Noire, je suppose, que nous amenait Heidegger, c'est ce lézard qui a sa relation propre avec le soleil et avec la terre, dont il faut raturer le nom, parce que le signifiant n'entre pas dans le monde du lézard, n'entre pas dans ce que le lézard a comme monde. Pour lui, ça ne fait aucune différence de se prélasser sur la pierre ruinée du Colisée, à la place même du plus haut signifiant maître ou d'être sur la pierre abandonnée de la forêt Noire.

Alors le lézard, ici, est présenté en effet avec son monde, engourdi de froid et cherchant la chaleur, et par là même se dirigeant à une certaine place, dans le monde, dans son monde. Et l'homme est ici aussi, avec son monde, l'homme, monsieur Lamartine et c'est un monde bien différent qui a une toute autre structure.

D'abord l'homme, ça n'est pas n'importe qui et cet homme, il a un nom propre comme le nom qui figure sur la pierre. Le monde de l'homme, on voit bien qu'on ne peut pas dire que c'est le monde de l'homme éternel, comme pour le lézard. Et il est précieux que le poème lui-même soit daté en exergue, à cet égard il n'y a pas d'homme au monde éternel, comme le lézard. Ici c'est exactement le monde romantique qui surgit en quelques phrases, en quelques vers, et bien daté de 1846, beaucoup de chose à dire de cette année si l'on voulait.

C'est un monde, celui-là, qui est tissé de signifiants et enveloppé par une signification dominante que nous appelons le romantisme. C'est un monde, en particulier, où l'on se déplace un livre à la main, non pas un guide touristique, pas encore. On se déplace avec un livre de Tacite qui rend présent ce qui a eu lieu dans l'histoire et qui par là, déjà, rend la place de l'homme problématique. Il est ici à l'aujourd'hui de 1846, il écrit pour les temps à venir et donc il se déplace déjà, il consigne les impressions de son monde et il le fait durer par le signifiant et aussi bien il est transporté par sa faculté imaginative dans le passé reculé qu'il se prend à décrire au présent.

Il est sensible que dans le monde de l'homme, le présent subisse ces variations et soit capable d'accueillir et la visée de l'avenir et la visée rétrospective, la visée du passé.

Ce livre qui est évoqué dans le poème et le poème lui-même sont là pour rendre pour nous présent ce qui se transmet à travers les âges, pour les hommes. Il n'y a pas le lézard éternel, toujours le même à travers les âges, mais il y a ce signifiant qui a ses pouvoirs extraordinaires sur le temps.

Et donc, ici, le livre de Tacite, l'inscription incrustée, le poème lui-même, nous rend présent ce qui se transmet pour l'homme à travers les âges, tel le germen immortel, de la lettre, qui survit au corps vivant.

Nous pouvons là justifier la mystérieuse analogie que Lacan a introduite dans son séminaire *Encore* entre la fonction de la lettre et le germen. Une fois qu'on en a aperçut la pertinence, on ne manque pas de la retrouver, par exemple ici.

Ce monde romantique est daté, c'est un monde où l'on se souvient et où l'on médite sur les ruines de ce qui fut grand. Les ruines, c'est un bateau, c'est un stéréotype, c'est un lieu commun, un topos, éminent, de la méditation romantique, puisque les ruines, qui ont commencé à retenir, à passionner, à la fin du 18e siècle et puis ça n'a été que grandissant par la suite, jusqu'à être vraiment le lieu éminent d'où ce poème était émis, les ruines incarnent à la fois l'élévation et les grandeurs des civilisations, et leur déchéance, leur mortalité.

Ici, ce sont les ruines du Colisée, c'est-à-dire de l'édifice impérial le plus colossal que la civilisation ait pu produire, enfin dans notre ère, géographique, évidemment il y a les pyramides également, mais... Ce sont ces ruines colossales qui constituent ici le monde propre de cette méditation, et les ruines, précisément, celles qui ont fasciné les poètes et les peintres préromantiques et romantiques, précisément ce sont des phénomènes de pierre, c'est même précisément la pierre revenue à la pierre, rendue à l'inanimé, après avoir été insérée dans une architecture. Et puis, au delà de l'architecture, insérée dans un mode de vie, insérée dans des modes de jouir dont le poète signale que la barbarie, la plaie d'idolâtre – *je voyais la plaie d'idolâtre baigner ses yeux dans sang des gladiateurs.* Donc c'est évoquer là la pierre quand elle est insérée dans un mode de jouir.

Et on peut dire que cette pierre a été, au moins métaphoriquement, animée par l'esprit d'une civilisation, et que, à l'état de ruine, la pierre est rendue à la pierre, elle est rendue à l'inanimée.

Le malaise dans la civilisation, c'est d'ailleurs un thème éminemment romantique, et qui n'est pas développé ainsi avant qu'ait pris consistance le monde romantique et on ne trouve pas la notion du malaise dans la civilisation, cette sensibilité est absente du siècle classique, du 18e siècle, elle ne pointe que vers la fin.

Le malaise dans la civilisation au contraire, dans toute la première partie du 19e siècle, sera élaboré comme le diagnostique des romantiques, le diagnostic par excellence des romantiques sur la civilisation qui leur était contemporaine. Et ce thème du malaise dans la civilisation est adossé à celui des ruines de la civilisation. Il aura sa formulation au début du 20e siècle, ce savoir de la mort des civilisations, dans la phrase devenue elle aussi lieu commun de Valery, « nous autres civilisations nous savons que nous sommes mortelles. »

Le poème est encadré par le même syntagme qui se retrouve au second et au dernier vers, l'orgueil humain. Alors qu'est-ce que cet « orgueil humain » qui, si peu homophonique qu'il soit, a une frappe notable - l'or-gueil hu-main.

Il s'inscrit exactement dans le clivage de la culture à la nature, c'est la culture édifiée sur la nature et finalement ruinée. Tacite, mémorialiste des crimes Romains, fait ici fonction de critique interne de la culture. C'est Tacite, en compagnie de l'ouvrage duquel

Lamartine se rend au Colisée, c'est la culture critiquant la culture. C'est déjà ainsi d'ailleurs que dans son discours de réception à l'Académie française, je crois, Chateaubriand évoquait Tacite « déjà c'est en vain, etc., déjà Tacite est né dans l'Empire ». Et ça avait été fort bien décrypté par les services du premier Consul ou de l'Empereur qui avaient repéré que l'allusion à Tacite dans l'Empire, ça visait précisément le signifiant maître du moment. La présence du nom de Tacite est codée dans les poèmes, Tacite veut dire objection faite au pouvoir absolu et railleries de ces élévations. Et donc la présence de Tacite, c'est le symbole de la culture, au sein même de la culture la critique de la culture.

Le poème est fait pour montrer que la critique du lézard est plus puissante, est plus pénétrante, est plus radicale que la critique de Tacite. Tacite le cède au lézard qui est mis ici en fonction de nature annulant la culture. La culture sous les espèces du nom du César, rendu illisible par son interférence.

Tout est fait pour mettre en valeur la terrible métaphore du lézard sur César. (*rires*)

lézard
César

Ce que vous entendez d'assonance, dans cette métaphore, est aussi bien ce qui a pu amener, ici, le lézard à sa place.

La leçon du poème, parce qu'il y en a une, c'est que le lézard, toujours, l'emportera sur le signifiant et que la paresse du lézard, puisque c'est cette signification que l'on donne volontiers à son comportement, dans son monde, la paresse du lézard, qui se dore au soleil, l'emporte ici sur les efforts gigantesques des sublimations, circulaires. Et c'est ce que Lamartine désigne très joliment comme l'ironie de la nature. C'est une ironie qui vient comme innocemment du contraste de cette paresse naturelle, de cette pauvreté du monde de l'animal, du contraste entre la pauvreté de ce monde, et tous les ors, les fastes de la civilisation engloutie.

Je crois qu'il faut aussi mentionner, ça c'est une seconde leçon qui est cachée dans ce poème, au fond ce monde, il nous est présenté au départ comme un monde qui n'est plus que poussière, retourné tout entier à l'inanimé, à la mort, et les ruines toutes seules, elles incarnent, elles célèbrent un triomphe morbide, le triomphe morbide de la pulsion de mort. Mais, justement, quelque chose bouge, dans cet univers figé où, au début, seul s'inscrivait l'homme qui lit, qui se pose sur le livre d'une façon bien différente que le lézard sur la pierre et sur cette ligne qu'il ne peut pas déchiffrer. Dans ce monde où il n'y avait comme mouvement que celui de l'homme qui tourne les pages se produit, et tout l'effet du poème est là, se produit un minuscule événement de vie qui précisément fait contraste, ce lézard venu dormir sur le signifiant.

Là, la valeur que prend, dans ce contexte, cet événement de vie, est-ce cette signification, que la vie triomphe finalement de la mort ? Ça pourrait être, finalement, dans tout ce qui est écroulé, la vie est encore là, il y a encore l'herbe, lui il pense à la plante, il pense au végétal, il y a l'herbe, il y a le lézard mais est-ce que le moins du moment ça représente le triomphe de la vie sur la mort ? Ici, au contraire, ça prend la valeur du triomphe de la vie naturelle, de la vie éternelle, son triomphe sur la vie humaine, tout

encombrée d'orgueil et de sublimation.

Bon, j'aurai pu suivre ce petit lézard, je suis sûr qu'avec un petit peu d'attention, on le verrait courir dans la littérature, dans la philosophie, dans la culture, avec sa pierre sur laquelle il se repose et avec laquelle il entretient une relation propre. Mais je me permets de passer, enfin, je n'exclus pas que tels ou tels se mettent à suivre le lézard, je libère ce lézard.

Et pour ma part je passe au second apologue que j'ai annoncé, en commençant, et qui est à vrai dire, plutôt ce qui reste d'un apologue que j'avais voulu composer, et qui se serait appelé, si je l'avais mené à bien, le dialogue de la vie et de la vérité. Mais si cet apologue a tourné court, c'est que vie et vérité vont difficilement ensemble, au moins dans la psychanalyse.

Il en va autrement dans la religion, comme je l'ai fait remarquer récemment à nos collègues italiens. On pourrait même définir la religion par la solidarité, voire l'identification de la vie et de la vérité. Dans la psychanalyse en revanche, je vois mal comment pourrait être surmontée la scission de la vie et de la vérité.

Voici donc ce qui reste du projet de cet apologue. Et vous verrez repris des éléments que j'ai jetés un peu épars et qu'ici je mets en scène. La vie et la vérité. C'est un couplet inédit, qui n'a pas l'habitude de se promener, main dans la main, dans les jardins du Champ freudien. La vie et la vérité. Est-ce un beau couple, bien appareillé ? La vie et la vérité sont-elles faites pour s'entendre. Au moins, elles ne se coupent pas la parole, parce qu'elles ne parlent pas en même temps, elles ne parlent même pas ensemble. C'est déjà ce qui ruine le projet d'un dialogue. Seule la vérité parle, à vrai dire. C'est même l'essentiel de ce qu'elle fait. *Tu causes, tu causes, c'est tout ce que tu sais faire* comme dit Zazie. Et c'est précisément parce que la vérité parle qu'on ne sait pas ce qu'elle veut. Que veut-elle ? On ne sait pas davantage de la vérité que de la fable, selon Freud, et c'est pourquoi Lacan est porté à identifier les deux, la vérité et la fable, toutes deux aussi pas-toute l'une que l'autre.

La vie au contraire ne parle pas, elle ne prend pas la parole, et c'est peut-être pour cette raison qu'on sait ce qu'elle veut, elle veut se transmettre, durer, ne jamais finir, les corps vivants meurent, la vie, elle, ne meurt pas, elle se perpétue à travers les corps, qui sont le support, le logement, l'habitat transitoire du groupe de cellules spécialisées qui assurent la reproduction, la continuité de la lignée et qui sont dotées d'une immortalité potentielle.

Si la vie pensait, on pourrait dire qu'elle ne pense qu'à ça, se reproduire, ce serait son obsession, la vie serait obsédée par la vie. En même temps, le fait de savoir ce qu'elle veut n'aide pas à répondre à la question du pourquoi. Pourquoi la vie ? Quelle autre réponse appelle cette question, sinon celle d'Angélus Silésius « la vie est sans pourquoi ». C'est pourquoi on peut très bien dire la vie futile, c'est pourquoi aussi, on est porté à s'imaginer que Dieu aime la vie, la protège, et en particulier contre les êtres humains qui semblent ne pas aimer suffisamment la vie, qui semblent être volontiers rebelles à se mettre au service de la vie. Et c'est précisément ce à quoi, volontiers, se consacre la voie majeure de l'église, à protéger la vie contre les

dommages que lui causeraient les vivants, les humains vivants. Et ainsi, la voie qui porte la vérité du monde est en même temps celle qui se consacre à la défense de la vie.

Est-ce que ces êtres humains aiment davantage la vérité ? Au moins ils professent l'aimer, ils la représentent volontiers comme désirable, et voilà le topos de nouveau de la figure d'une femme sortant d'un puits dans son costume de nature, incarnant la gloire du corps vivant et dénonçant les vêtements comme autant de semblants, d'oripeaux.

Jusqu'à Freud, disons, nous le disons parce que nous avons lu Lacan, que dans nos ruines à nous, nous ne nous promenons pas avec Tacite à la main, mais avec les *Écrits*, disons que jusqu'à Freud la vérité ne parle pas, qu'on parlait d'elle, et qu'on pouvait penser parler vrai. Et, en effet, on ne peut pas parler sans sous-entendre je dis la vérité, et cela est vrai même de celui qui dit je mens, d'où les paradoxes dont on s'est embarrassé dans la logique.

À partir de Freud, la vérité elle-même a commencé à parler, à parler dans le corps parlant, à parler dans la parole et dans le corps, et dès que la vérité a commencé à prendre parole elle-même, à se dire dans les trébuchements de la parole, c'est le lapsus, comme dans les exploits de la parole, c'est le mot d'esprit, comme dans les faux pas du corps, c'est l'acte manqué, dès que la vérité donc a commencé à parler, le naïf je dis la vérité a cédé sa place jusqu'alors immuable. C'est bien parce que je ne dis pas la vérité que j'ai besoin que l'on m'interprète, c'est-à-dire que quelqu'un désigne, dans l'inévitable mensonge de ma bonne volonté, dans son malentendu, dans sa méprise, le moment, l'instant où la vérité fuse, fulgure, et se fait éclair.

Jusqu'à Freud, la vérité était discrète, elle parlait bas, on ne l'entendait pas. Avec lui, elle a pris de l'assurance, et avec Lacan, la vérité s'est mise à trompeter « Moi la vérité je parle ! ! », c'est une citation (*rires*), que vous trouverez dans « La Chose freudienne », c'est un écrit de Lacan.

L'idée de faire parler la vérité, de la faire parler si fort, de la faire parler en première personne, l'idée de la faire tonitruer, était peut-être dangereuse, elle était venue à Lacan à partir d'Érasme, de son « Éloge de la folie », qui était un exercice de gai savoir où l'humaniste faisait parler la folie en première personne, et lui permettait de se présenter comme la vraie sagesse.

En effet, la vérité a la voix tonitruante. C'est la vérité devenue folle, la vérité maniaque, mégalomaniaque, ivre de la puissance que Freud lui avait donnée. Peut-être Lacan fut-il déçu par cette vérité. Peut-être la vérité finit-elle, après son moment de manie, par se déprimer. Elle reconnut qu'elle ne pouvait pas parler si haut, qu'elle devait seulement se dire à moitié, se mi-dire, comme s'est repris Lacan. Elle dût surtout avouer qu'en parlant, la vérité ne disait pas la vérité mais qu'elle était seulement un semblant.

Oui, dans l'expérience inventée par Freud pour donner la parole à la vérité, la vérité se révélait aussi variable, aussi peu fiable que le mensonge, docile aux effets du signifiant, vouée à une métonymie sans trêve, soumise à des rétroactions sémantiques, changeant constamment sa valeur. Bref, la vérité se révéla n'être qu'un semblant.

Lacan, qui l'avait fait parler en première personne et un peu fort fit passer la vérité à l'écriture. Et ce fut le déclin de la vérité. Dans l'écriture, l'écriture logique, la vérité n'est plus qu'une lettre, sa lettre initiale grand « V », enchaînée aux axiomes et aux règles de déduction, elle est esclave de savoir élaboré en vue de coincer un réel. Ah ! Voilà un autre couple, le réel et la vérité.

Le réel se moque de la vérité et c'est au regard du réel qu'il y a sens à dire que la vérité variable n'est qu'un semblant. Le corrélât du réel ça n'est pas la vérité, c'est la certitude, la certitude qui est, si l'on veut, une vérité qui ne change pas. Et on arrive à la certitude du réel seulement par le signifiant, comme savoir, et non pas comme vérité.

Pour ce qui est de la vérité, elle n'est éternelle, croit-on, que par un dieu qui ne voudrait que le bien. Combien plus discrète, combien plus tranquille, combien plus certaine, est la vie, la vie qui ne parle pas. La vie n'a jamais songé à frayer avec la vérité, depuis toujours la vie a partie liée avec le savoir et non avec la vérité. Elle produit des corps qui savent sans avoir rien appris ou dont l'apprentissage est programmé, au sens où un programme c'est un savoir.

Qu'est-ce que la zoologie, la physiologie enseignent, sinon que les organismes savent ce qu'il leur faut pour survivre. Fondamentalement ils sont aptes, apprêtés pour, dit le philosophe, le même que celui que j'évoquais pour la pierre, apprêtés pour. Les aptitudes prennent les organes à leur service, l'animal est par essence, comme s'exprime ce philosophe, accaparé. Accaparé ça veut dire que l'animal ne dévie pas de ce qu'il a à faire, qu'il est poussé. Et d'ailleurs à son propos, c'est à ce propos, à propos de l'animal et précisément de la poussée qu'il connaît, qu'il subit, et qu'il suit, que Heidegger emploie le mot de pulsion, il l'emploie à propos de l'animal et des mouvements pulsionnels qui l'animent sans qu'il dévie.

Chez Heidegger, ça veut dire que l'animal n'est pas un être du souci, qu'il ne connaît ni la nostalgie, par exemple la nostalgie romantique, dont je vous ai servi un plein gobelet, ni l'ennui, ni l'angoisse. C'est qu'où nous sommes, voilà autant d'affects que nous réservons, et d'ailleurs comme structurants, que nous réservons au monde de l'homme, tandis que le comportement animal est conditionné par une poussée invariable, qui ne connaît d'hésitations, qu'en raison de la multiplicité des mouvements pulsionnels qui peuvent le tirailler.

Donc voilà, finalement, le beau couple, non pas vie et vérité, mais vie et savoir. Mais enfin il y a quand même une exception. L'exception, dans le règne de la vie, ce sont les corps habités par le langage, qui font vraiment tache dans l'animé. Les corps de l'espèce humaine, c'est la honte de la création (*rires*), c'est la honte de la création parce que ce sont des corps malades de la vérité. Ils sont malades parce que la vérité embrouille - la vérité, la vérité variable, la vérité qui parle, la vérité qui change - la vérité embrouille le rapport du corps avec le monde et avec le pur réel.

L'homme, enfin les exemplaires de l'espèce humaine, ne retrouvent un rapport net et certain avec le réel, que par le biais d'un autre savoir que le savoir du corps, et qui est le savoir de la science. C'est seulement à devenir sujet de la science qu'il parvient à ne pas se

laisser embrouiller par la vérité et par son corps malade de la vérité.

Alors, en quoi le corps est-il malade de la vérité, dans l'espèce humaine ? La psychanalyse a commencé par là, par s'intéresser à ces corps là, au corps qui cesse d'obéir au savoir qui est en lui, qui cesse d'obéir au savoir qu'on peut dire naturel.

Et en effet, on peut dire que le corps est savoir et qu'il obéit. C'est ce que François Jacob appelle très bien les algorithmes du vivant. L'idée ou le songe de l'âme traduit le fait que le corps se présente comme Un et qu'il obéit. Et c'est pourquoi Lacan a pu imaginer de formuler que l'âme était du coté du manche. C'est l'équivalent d'un signifiant maître.

Alors la psychanalyse a pu commencer, parce qu'elle s'est souciée précisément, elle s'est souciée de l'hystérie. Ce qui caractérise l'hystérie, c'est qu'on y rencontre le corps malade de la vérité. C'est ce que Freud a exprimé dans les termes du refoulement et du retour du refoulé. Le corps hystérique est précisément celui qui refuse le diktat du signifiant maître. Le corps qui affiche son propre morcellement et qui en quelque façon se sépare des algorithmes, se sépare du savoir inscrit dans sa substance.

C'est le phénomène que Freud appelait, curieusement, complaisance somatique et que, dans sa perspective, Lacan nomme refus du corps. C'est un double refus dont il s'agit là, dans le corps hystérique, par le corps hystérique. Ça veut dire d'abord que le corps refuse d'obéir à l'âme, au savoir naturel, refuse de servir la finalité de son auto conservation.

Et puis, deuxièmement, que le sujet de ce corps là refuse le corps, refuse le corps de l'autre et de ce fait la relation sexuelle se manifeste comme problématique, refuse le corps dans son corps c'est-à-dire l'enfant, la reproduction, le corps hystérique a tendance à s'embrouiller avec la reproduction de la vie et refuse son propre corps, refus connoté de l'affect de dégoût qui tient la place qu'on sait dans la clinique de l'hystérie.

Pour ce qui est d'illustrer ce refus du corps, le refus du corps c'est-à-dire l'objection que le corps fait au signifiant maître, on ne peut pas manquer d'avoir recours à ce qui reste de paradigme de cette clinique, à savoir l'article de Freud, celui de 1910, sur « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique ».

À le lire dans la perspective que je propose, c'est évidemment le paradigme du rapport des mots et des corps. Vous savez que Freud prend son départ d'un exemple qui est celui de la cécité hystérique. Une cécité, dans l'exemple qu'il prend, partielle, d'un œil - qui n'a pas de fondement, c'est-à-dire de causalité organique.

Pour resituer un peu le texte, il commence par poser, il s'adresse là aux collègues médecins, il commence par poser le fait qu'il existe de telles cécités qui n'ont pas de causalité organique. Pour prouver le fait, il a recours à la cécité hypnotique, la cécité suggérée sous hypnose, induite par les mots de l'hypnotiseur. Et il amène là les prodiges qu'ont réalisé dans ce domaine les tenants de l'école française, ceux qui produisaient des cécités hypnotiques, en deux coups de cuillère à pots.

Il faut bien voir que dans ce texte Freud n'allègue ce fait type d'hypnose, que simplement pour

donner une référence de cet handicap qui est là artificiellement produit et qui n'a pas de fondement organique. Et il écrit : « Si on plonge dans une profonde hypnose une personne capable de somnambulisme - là c'est une façon de dire hystérique - et qu'on lui suggère de se représenter qu'avec l'un de ses yeux elle ne voit rien, elle se comporte effectivement comme une personne devenue aveugle de cet œil. »

Donc il allègue la cécité hypnotique simplement comme référence, comme le fait qu'il existe des cécités qui n'ont pas de fondement organique et qui peuvent être produites artificiellement seulement par la mise en scène de l'hypnose.

Il examine ensuite la possibilité que le mécanisme de la cécité hystérique soit identique à celui de la cécité hypnotique, c'est-à-dire que la cécité spontanée de l'hystérie obéisse et soit de la même structure que la cécité suggérée.

Et donc il discute le mécanisme qui serait celui de l'autosuggestion que proposait l'école française, à la place de la suggestion extérieure par l'hypnotiseur, une autosuggestion. Et il n'amène cette possibilité que pour l'écarter, parce que le mécanisme que Freud propose à la place de l'autosuggestion, c'est le refoulement, qui vient à la même place, répondre à la question quel est le mécanisme ici en cause.

Et il discute le refoulement d'abord en terme de représentation, avant de venir à discuter le phénomène en terme de pulsion. Le texte est de 1910, c'est vraiment un moment d'élaboration de la théorie et il vaut la peine de regarder dans le détail comment il procède.

Le refoulement se prête à une représentation guerrière, puisqu'il s'agit que des représentations en empêchent d'autres de devenir conscientes. C'est le principe de ce que Freud appelle le refoulement, c'est d'abord une guerre des représentations, des *Vorstellungen*, et il y a des représentations régulièrement plus fortes, qui l'emportent sur d'autres, qui les dérangent, qui les empêchent de devenir conscientes.

Le groupe de représentations plus fortes, c'est, dit Freud, ce que nous désignons sous le nom collectif de moi. C'est une très jolie définition, qui n'est pas la définition par le narcissisme, qui n'est pas la définition de la tripartition du ça, du surmoi et du moi, c'est la définition du moi comme le groupe des représentations capables d'en refouler d'autres, le groupe des représentations refoulantes.

Seulement, comme il s'agit ici du corps, Freud passe de la guerre des représentations, qui est sa transcription du refoulement ou sa façon de mettre en scène le refoulement, il passe de la guerre des représentations à une guerre des pulsions.

Ça n'est pas simplement que chez Freud il y a un binarisme des pulsions, c'est que ce binarisme donne lieu à une dynamique opposée des deux groupes de pulsions.

Et il vaut la peine là de relever sa formule selon laquelle les oppositions entre les représentations, c'est-à-dire ce qui cause le refoulement, les oppositions de représentation ne sont que l'expression des combats entre les différentes pulsions. Alors quel est le rapport qu'il établit, dans ce petit texte entre pulsion et représentation ? Il met la pulsion

derrière la représentation. La pulsion, c'est la dynamique même des représentations. Et c'est par là qu'il établit un rapport étroit de la pulsion et du refoulement.

La pulsion donne vie aux représentations conformes à ses buts et, à cet égard, la pulsion apparaît comme ayant la forme d'une volonté qui s'impose aux représentations et qui les asservit à sa finalité.

Alors, à cette date, le binarisme freudien des pulsions dispose d'un côté les pulsions du moi et de l'autre les pulsions sexuelles. La théorie, dans cet article, n'est pas encore celle de l'opposition des pulsions de vie et pulsions de mort, c'est celle des pulsions du moi et de ce qui y échappe et ici, ce qui est de l'ordre sexuel est placé comme ce qui échappe à cette domination et ce sera une autre répartition à laquelle Freud procèdera à l'occasion de sa seconde topique.

Il faut rentrer dans ce binarisme parce que c'est la première façon de comprendre que ce que nous avons trouvé chez Lacan, ce que nous connaissons comme les deux corps du sujet chez Lacan, le corps spéculaire et le corps entre guillemets organique - que nous voyons s'introduire à partir du stade du miroir - ces deux corps, nous les trouvons chez Freud, ce sont deux autres deux corps. Mais tout cet article nous manifeste que Freud raisonne dans ces termes.

Alors qu'est-ce que c'est les pulsions du moi ? Ce sont les pulsions animales, au moins ce sont celles qui servent à la survie du corps individuel, qui servent à l'auto conservation de l'individu, celles qui relèvent du savoir du corps, et l'organisme est fait pour obéir à ce savoir.

Les pulsions dont il s'agit ordonnent à cette fin les représentations et ce savoir domine normalement le corps. La deuxième catégorie de pulsions, qui relèvent du sexuel, est située par Freud comme échappant à ce qui est là un empire, une ordonnance.

Alors, évidemment, on ne voit pas pourquoi la pulsion sexuelle, en elle-même, échapperait ou serait en conflit avec ce domaine des pulsions du moi, parce qu'après tout on pourrait très bien, et c'est que Freud fera par la suite, faire entrer dans la même rubrique les pulsions qui favorisent ou qui ont pour finalité l'auto conservation du corps individuel et celles qui ont pour but sa reproduction. C'est-à-dire se serait simplement étendre l'auto conservation de l'individu à l'espèce. On pourrait admettre qu'il y a une extension mais non pas une antinomie.

Tout est dans le fait que Freud met en question la pulsion sexuelle, il met en question le singulier de la pulsion sexuelle et que, régulièrement, il emploie dans le texte au contraire le pluriel, à propos du domaine pulsionnel sexuel, et il parle des pulsions sexuelles partielles au pluriel et dans leur multiplicité.

Autrement dit la confrontation, c'est celle de l'unification sous le régime du moi et la multiplicité des pulsions sexuelles qui ne sont pas ramenées à la pulsion sexuelle totale, terme que Freud emploiera par la suite.

Autrement dit, déjà, la base de cette construction, c'est que la pulsion sexuelle comme reproductive échoue à subordonner à sa finalité de reproduction les pulsions sexuelles partielles attachées aux diverses régions du corps.

Autrement dit Freud nous présente d'emblée un corps qui est un champ de bataille, un champ de bataille pulsionnel entre le moi et les pulsions partielles.

Un corps si l'on veut, le corps hystérique, là, que nous présente Freud, c'est un corps disputé, entre l'auto conservation d'un côté, et la jouissance pulsionnelle morcelée. Et on peut dire que les organes de ce corps, et par exemple l'œil, puisque c'est là son exemple, sont revendiqués de deux côtés. La cécité, c'est une perturbation qui s'introduit dans le bon fonctionnement du corps, dans la mesure où la vision sert les intérêts de la survie. Or on constate que des organes, qu'un organe ici cesse de concourir à cette fin d'auto conservation, qu'un organe s'émancipe de l'unité du tout et déjà nous impose la présence du corps morcelé.

Alors comment cette perturbation s'introduit ? C'est ce que Freud essaye de communiquer, en résumé en raison du refoulement entretenu contre la pulsion sexuelle partielle concernée par le fonctionnement de l'organe.

Alors cette perturbation, elle associe deux faces, et la première face c'est qu'il s'agit ici d'un phénomène de vérité, ce que Freud exprime comme un refoulement de représentations, qui a une conséquence somatique, qui a pour conséquence une soustraction.

Le refoulement qu'accomplit le moi se paye pour lui d'une émancipation de l'organe hors de sa tutelle, hors de sa maîtrise. Ainsi une fonction vitale se trouve soustraite à la somme supposée de l'organisme. C'est cette somme qui s'appelle l'âme. On pourrait dire que la cécité ici traduit le fait que l'âme, cesse d'animer l'organe.

Et la seconde face, du phénomène, la première face c'est un phénomène de vérité que Freud commente en terme de refoulement de représentations, mais de représentations qui sont susceptibles d'une formulation, c'est une représentation : je vois, je ne vois pas, voilà ce qu'il appelle représentation, c'est mis en mot, donc d'un côté un phénomène de vérité et associé à ce phénomène de vérité, un phénomène de jouissance, puisqu'un organe destiné à servir l'auto conservation de l'individu est sexualisé, c'est-à-dire érotisé au sens élargit que Freud rapporte volontiers au divin Platon, cela veut dire que cet organe cesse d'obéir au savoir du corps, lequel est au service de la vie individuelle, pour devenir le support d'un *se jouir,* avec l'accent d'autoérotisme que l'on peut mettre dans la formule *se jouit*.

C'est ça qu'infère Freud, c'est que si l'organe cesse de fonctionner, c'est parce qu'il est venu à être habité d'un *se jouir*, et tout se passe comme s'il était coupable de ce *se jouir*, comme si ce *se jouir* était une infraction à son fonctionnement normé.

C'est là que l'éthique s'introduit dans la biologie, comme elle le fait régulièrement, et c'est pourquoi on y impliquera plus tard le surmoi, ici, à cette place.

L'œil peut servir, et devrait servir au corps, à s'orienter dans le monde, à voir, et le voilà qui se met à servir ce que Freud appelle la *Schaulust*, le plaisir de voir. Et précisément c'est un plaisir, non pas du tout un plaisir régulé, mais un plaisir qui déborde la finalité vitale et même qui conduit à l'annuler. C'est pourquoi ici le *Lust,* on peut dire que c'est le plaisir devenu jouissance, et que le plaisir au sens propre, dans

notre usage des termes, le plaisir devient jouissance au moment où il déborde le savoir du corps, cesse de lui obéir.

Ce que Freud appelle le plaisir sexuel, c'est ce plaisir devenu jouissance et, ici, tout le texte de Freud démontre que pour lui la vérité et la jouissance ont partie liée, qu'elles travaillent les deux contre les algorithmes du corps. Et c'est d'ailleurs dans cette même perspective que Lacan a pu dire que la vérité est la sœur de la jouissance. Il n'y a pas un texte qui montre cette sororité de la vérité et de la jouissance mieux que ce texte de Freud, sur « Le trouble psychogène de la vision ». Et il montre que c'est une affaire de maîtrise, c'est une affaire de signifiant maître.

Personne n'a à me croire sur parole, mais il est clair que c'est dans ces termes que Freud s'exprime, puisqu'il dit, pour traduire la façon dont il nous représente ce corps disputé : « il n'est facile pour personne de servir deux maîtres à la fois ». Je peux lire le passage concerné, d'ailleurs, et qui nous montre précisément le corps disputé : « D'une façon générale - il dit - ce sont les mêmes organes et les mêmes systèmes d'organes qui sont à la disposition des pulsions sexuelles et des pulsions du moi. »

On a en quelque sorte deux corps superposés sur le même organe, sur les mêmes organes. Le plaisir sexuel n'est pas simplement rattaché à la fonction des organes génitaux, la bouche sert au baiser aussi bien qu'à manger et à communiquer par la parole, les yeux ne perçoivent pas seulement les modifications du monde extérieur, importantes pour conservation de la vie, mais aussi les propriétés des objets par lesquels ceux-ci sont élevés au rang d'objet du choix amoureux. Il se confirme alors qu'il n'est facile pour personne de servir deux maîtres à la fois ».

Et donc on voit bien que le même organisme doit supporter deux corps distincts, deux corps superposés, d'un côté le corps, un corps de savoir, le corps qui sait ce qu'il faut pour survivre, et qu'on peut appeler finalement le corps épistémique, le corps qui sait ce qu'il lui faut, et de l'autre côté le corps libidinal.

Si l'on veut aussi bien comme le premier c'est le corps qui, normalement devrait être régulé et dont la régulation devrait être plaisir, d'un côté le corps plaisir qui obéit et de l'autre côté le corps jouissance dérégulé, aberrant, où s'introduit le refoulement et ses conséquences, le refoulement comme refus de la vérité et ses conséquences, c'est-à-dire d'un côté, pour le dire encore d'une troisième façon, d'un côté le corps moi et de l'autre côté le corps jouissance qui n'obéit pas au moi, qui est soustrait à la domination de l'âme comme forme vitale du corps.

Eh bien c'est dans ces coordonnées que nous pourrons, donner vie, si je puis m'exprimer ainsi, à la définition du symptôme que je promeus ces jours-ci, le symptôme comme événement de corps.

Nous nous verrons la semaine prochaine et il y aura encore une dernière réunion, la semaine suivante.

Donc à dans huit jours.

Fin du Cours de Jacques-Alain Miller du 2 juin 1999.